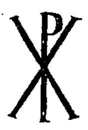
ETIENNE GILSON

EL FILOSOFO
Y
LA TEOLOGIA



LOS LIBROS DEL MONOGRAMA

PREFACIO

El título de este libro es regalo de nuestro compañero y amigo Daniel-Rops. El agradecimiento que aquí le expresamos deberá librarlo además de toda responsabilidad en relación con lo que sigue al título. Comprometerse con un tema así no carece de riesgos; y si bien uno está en su perfecto derecho de aceptarlos, no así puede exponer a ellos a sus amigos.

El libro en sí no es una historia del pensamiento católico contemporáneo. Por consiguiente rogamos que no se hagan deducciones a partir de determinadas ausencias. Unas se deben a que nunca he conseguido comprender el pensamiento de lo ausente y me parece medida sabia no decir nada de aquello cuya comprensión no se nos alcanza; otras tienen una explicación aun más sencilla en el hecho de que las personas o las doctrinas en cuestión, cualesquiera que sean mi admiración y mi amistad hacia ellas, no han jugado, que yo sepa, ningún papel en esta historia completamente personal, cuyos grandes rasgos pretendo yo esbozar para descubrir su sentido.

El tema exacto de este libro es la aventura de un joven francés educado en la religión católica, que debe toda su educación a la Iglesia y toda su formación filosófica a la Universidad, al cual Clío puso en relación con el problema de encontrar un sentido exacto a la noción de teología, y que consumió parte de su vida en discutir este problema, y que encontró la respuesta demasiado tarde para que todavía pueda servirle.

Debe tenerse muy en cuenta que no vamos a analizar aquí la historia de esta búsqueda. No ofrecería interés alguno. El relato de las idas y venidas de un historiador despistado por un pasado, cuyos hechos interpreta erróneamente, no enseñaría nada a nadie. De forma que de ello sólo diremos lo estrictamente necesario para que el libro tenga un tema. Hemos querido únicamente que este libro sea un testimonio de toda una larga serie de incertidumbres que, una vez ya libre de ellas, me gustaría alejar también de los demás y evitarles el error de comprometerse con ellas.

E. G.

I

LAS INFANCIAS TEOLOGICAS

Un hombre de setenta y cinco años debería tener muchas cosas que decir sobre su pasado, pero cuando se le invita a hablar de él, si ha vivido como filósofo, se da cuenta que no tiene pasado. Desde los tiempos de su juventud se le planteó un problema, y este problema continúa vivo, y aunque quizás ahora conoce mejor los datos, nunca se apartó del problema. Un historiador que lo contemplase desde fuera probaría fácilmente lo contrario, pero el filósofo mismo sabe que de todo lo que puede haber dicho sucesivamente, de tantos asertos diferentes y cuyo texto parece a veces contradictorio, no hay nada que haya dejado de ser cierto para él, nada cuya verdad profunda no sea hoy capaz de encontrar y aprobar. Evolucionar es intentar cien y más veces resolver un único y mismo problema cuando sus datos contienen una incógnita cuyo valor exacto, de todas maneras, se nos escapará siempre.

Si es cristiano, este hombre tiene la impresión de habitar una especie de soledad interior. No es que carezca de amistades, más bien la vida le ha llenado de ellas; pero al mismo tiempo que comparte con los otros hombres los gozos, las tristezas y los trabajos

de la vida en común, hay en él otra vida cuyas peripecias sólo son conocidas de él mismo y cuya profunda continuidad es necesariamente traicionada por sus escritos. Todos los que filosofan están en este caso. Es también por esto por lo que, precisamente en tanto en cuanto coincide con este problema, común quizás a millones de hombres, pero cuya posición en su espíritu es personal y única, el filósofo tiene la impresión de vivir en soledad. Sabe que morirá rodeado por los límites que la misma inteligencia le ofrece, prisionero de su invencible necesidad. Pero el que filosofa como cristiano se siente más irremediablemente aun solo, sobre todo en medio de nuestro siglo XX y en un país profundamente descristianizado. Es penoso y, a la larga, agotador, no "hacer como todo el mundo". Nadie, imagino, siente placer en notarse diferente, sobre todo en una materia cuya causa es el sentido mismo de la vida humana, pero las controversias cuyo objeto fue antaño la noción de "filósofo cristiano" muestran con evidencia hasta qué punto ha llegado a ser ésta extraña al espíritu de nuestros contemporáneos. Pase su intención de filosofar, pero si además confiesa su intención de filosofar como cristiano, el que comete esta imprudencia se verá excluido de la sociedad de los filósofos, se negarán simplemente a escucharle.

Mucho ruido para nada, se dirá; si el filósofo cristiano sufre por encontrarse al margen en una situación inconfortable, ¿por qué no deja de querer filosofar en cristiano? Después de todo, la mayor parte de los grandes filósofos no han tenido otro cuidado que filosofar como filósofos, e incluso el

buen sentido está en favor de su actitud. Esto es cierto, pero el consejo llega demasiado tarde para que un viejo pueda aprovecharlo. Cuando se ha sido cristiano una vez, es demasiado tarde para no haber sido cristiano nunca, y la simple verdad es que yo no puedo elegir.

Nadie nace cristiano, pero el que nace en el seno de una familia cristiana no tarda en serlo sin haber sido consultado. Ni siquiera tiene conciencia de su paso. Sostenido, como se dice, en la fuente del bautismo, el niño recibe pasivamente un sacramento cuyas consecuencias decidirán su futuro en el tiempo y en la eternidad. Su padrino dice por él el *Credo* y adquiere en su nombre unos compromisos en términos cuyo sentido no entiende ni él mismo. No por ello queda menos comprometido. De todas formas, la Iglesia le considera como tal, pues cuando más tarde le pida, como hace cada año, "renovar las promesas del bautismo", se tratará de renovar aquellas mismas promesas que otros hicieron por él primero. Es libre de no renovarlas, pero hay mucha diferencia entre no pertenecer a una Iglesia y negarse expresamente a pertenecer a ella. El no bautizado es un pagano; el bautizado que se niega a honrar las promesas del bautismo se separa de la Iglesia, y en tanto que depende de él el hacerlo, es un renegado. Es cierto que la inmensa mayoría se deja simplemente deslizar en la indiferencia sin tomar decisión formal, pero un filósofo no dispone de esta facilidad. Llega un día en que hay que escoger entre tomar uno mismo en su propio nombre los compromisos que antaño otro adquirió por él en el bautismo,

o negarse formalmente a suscribirlos. Yo no sé lo que ahora pensaría de haber tomado este último camino; sólo sé que aún hoy, con plena conciencia de mi acto y con la lucidez de una decisión libre, renuevo formalmente los votos hechos en mi nombre algunos días después de mi nacimiento. Algunos verán en ello una gracia, otros no verán más que ceguera y prejuicio; sea lo que fuera, los tomo bajo mi exclusiva responsabilidad y no recuerdo por lo demás haberlos olvidado.

Lo que no comprendo es que un filósofo cristiano pueda nunca alabarse de filosofar como si no fuese cristiano. El bautismo es un sacramento; no depende del cristiano haber recibido sus gracias. La más sencilla oración a Dios implica la certidumbre de su existencia. La práctica de los sacramentos pone al niño en una vida de relaciones personales con Dios de las que ni siquiera se le ocurre pensar que carezcan de objeto. Las palabras "Dios", "Jesús", "María", significan para él otras tantas personas reales. Tienen que existir, puesto que se habla de ellas. La Iglesia vigila cuidadosamente para que ningún cristiano, por joven que sea, pronuncia palabras para él carentes de sentido. Las controversias sobre la transubstanciación no turban el pensamiento del niño que hace su primera comunión, pero su piedad hacia la eucaristía no se equivoca de objeto. La hostia consagrada es verdaderamente para él la carne y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, oculto a los ojos del cuerpo, pero presente a los de la fe bajo la apariencia del pan. Toda su religión le es dada de una vez en este gran

sacramento, y si bien sólo la conoce imperfectamente, ya puede vivirla perfectamente. El niño no puede ser un doctor de la Iglesia, pero puede ser un santo.

Por lo demás, no hay que despreciar la enseñanza religiosa, por elemental que sea, que da el "catecismo". Es, y lo era mucho más aun allá por el 1900, una introducción muy seria al conocimiento de la Historia sagrada y al estudio de la teología. Los catequistas de entonces no desdeñaban ni la razón ni la filosofía, pero su objeto principal era explicar a los niños el sentido del *Símbolo de los Apóstoles*; ahora bien, el *Símbolo* se compone de artículos que se llaman expresamente "artículos de fe", porque las verdades que encierran han llegado al conocimiento del hombre por el camino de la revelación divina y se ofrecen a su asentimiento como objetos de fe. Es esencialmente en esto en lo que, bajo la más modesta de sus formas, la teología del catecismo merece verdaderamente ya su título. Es teología porque se funda en nuestra fe en lo que Dios mismo nos dice de su naturaleza, de nuestros deberes hacia él y de nuestro destino. Si la filosofía debe intervenir, sólo hablará cuando le toque, más tarde, y como en ningún sentido tendrá nunca poder para añadir nada a los artículos de la fe salvo para reforzarlos, se puede decir que en el orden del conocimiento saludable la filosofía llegará, no sólo más tarde, sino demasiado tarde.

Es esto lo que hará tan difícil al cristiano convertirse en "un filósofo como los otros", y es al mismo tiempo la razón que los otros invocarán continuamente para excluirle cortésmente de su compañía.

Desde luego están en su derecho, pero esta exclusión se comprende menos fácilmente cuando viene de los cristianos que, también ellos, se niegan a todo contacto con los filósofos que no sean libres, es decir, libres de toda dependencia de una religión.

Su actitud me ha parecido siempre sorprendente o, mejor dicho, incomprensible. Seguramente, hay muchos problemas filosóficos cuya solución puede buscarse y encontrarse sin referencia alguna directa a la fe en la palabra de Dios, pero no podría decirse otro tanto de los problemas fundamentales de la metafísica, de la teología natural y de la moral. Cuando el espíritu del cristiano joven despierta a la curiosidad metafísica, la fe de su infancia ya le ha proporcionado respuestas verdaderas para la mayor parte de las grandes interrogantes. Puede preguntarse incluso cómo son ciertas, y es esto lo que hacen los filósofos cristianos cuando buscan las justificaciones racionales de toda verdad revelada accesible a la luz natural, pero cuando se ponen a ello hace ya mucho tiempo que todo está resuelto. Puede escucharse con un cierto escepticismo los propósitos de un creyente que pretende filosofar al abrigo de toda influencia religiosa, pero, después de todo, ¿cómo juzgar de la conciencia de los otros? A mi propósito, debe bastar decir que nunca he concebido la posibilidad de esta división interna de un espíritu en el que una mitad cree independientemente mientras la otra filosofa a su modo. El *Símbolo de los Apóstoles* y el *Catecismo* de la diócesis de París han ocupado desde mi infancia todos los puntos estratégicos que dominan el conocimiento del mundo. Todavía creo lo que creía en-

tonces, y sin confundirse en absoluto con mi fe, que se niega a toda mezcla, mi filosofía de hoy está totalmente contenida dentro de mis creencias.

Esta pequeña iniciación teológica para uso de los niños señala los espíritus con una marca indeleble. Lo mismo que los pobres y los ignorantes que la primera predicación del cristianismo puso repentinamente en posesión de una visión total del mundo más completa que la de ninguna filosofía, el niño repite sin saberlo su experiencia. Recuérdese simplemente el Credo, las oraciones cotidianas, donde los problemas más peliagudos se consideran resueltos sin que el fiel que los afirma en sus respuestas haya tenido siquiera que discutirlos o que planteárselos. Existe un solo Dios, padre todopoderoso, creador del universo y su fin último, particularmente del hombre que, resucitado en su propia carne, está llamado a conocer y a gozar de su beatitud en una vida eterna. A la luz de estas verdades primeras, una historia del mundo resume en algunas palabras la sucesión de los momentos privilegiados que jalonan su curso desde el origen hasta el final. Seguramente son milagrosos, porque aunque se suceden en el tiempo, el ser de estos momentos comunica con la eternidad de la que proceden. En el principio, el Verbo, que está en Dios y que es Dios; en el centro, todavía el Verbo, pero el Verbo hecho carne, Jesucristo, Hijo único del Padre, concebido del Espíritu Santo, nacido de la Virgen María, muerto en la cruz para salvarnos, sepultado, descendido a los infiernos, pero resucitado de entre los muertos; y al final, siempre el Verbo, pero subido a los cielos, de donde vendrá

a concluir la historia del mundo y a juzgar a los vivos y a los muertos. De modo que, como estaba en el principio y en el medio de los tiempos, Jesucristo debe presidir un día su final. Entre tanto, su presencia aquí abajo se perpetúa en la santa Iglesia católica, apostólica y romana, sociedad perfecta que vive de la gracia y que inspira el Espíritu Santo.

El efecto de una educación cristiana sobre el espíritu de un joven es tanto más profunda cuanto que se asocia más estrechamente a la educación humanista que dominó por tanto tiempo las escuelas francesas. Hoy en vía de extinción, al principio de este siglo el humanismo clásico estaba aún vigoroso, sobre todo en las instituciones de enseñanza libre dirigidas por sacerdotes. Y si el estudio del latín fuese a desaparecer en nuestro país, encontraría sus últimos bastiones en los colegios católicos. El latín es la lengua de la Iglesia; el doloroso envilecimiento de la liturgia cristiana por obra de traducciones en lengua vulgar que sin cesar se vulgariza más permite ver la necesidad de una lengua sagrada cuya misma inmovilidad proteja contra las depravaciones del gusto.

Y a medida que su educación se continúa en el espíritu de su propia tradición, el joven cristiano se familiariza, casi sin darse cuenta, con una terminología latina, de origen casi enteramente griego, que encuentra incrustada en las fórmulas de los dogmas cristianos. La misma liturgia impone este lenguaje a su atención: lo fija en su memoria, tanto más duraderamente cuanto que no hace más que oírlo, lo habla, lo canta y este canto litúrgico impregna tan profundamente el sentido de sus palabras que, treinta

y cuarenta años más tarde, bastará con cantárselas para que se acuerde de ello. *Non in unius singularitate personae, sed in unius Trinitate substantiae...*; *et in personis proprietas, et in essentia unitas*; un espíritu no puede dar un sentido cualquiera a tales fórmulas sin asimilar algo de las nociones filosóficas que llevan en su significado. En la misma liturgia, las palabras de sustancia, esencia, singularidad, propiedad, persona no significan en primera instancia y directamente sino la verdad misteriosa del dogma religioso. Las frases en que figuran no son proposiciones filosóficas, pero un espíritu familiarizado con ellas desde edad temprana, sin estar exactamente unido a ellas por ninguna filosofía particular, nunca podrá admitir que estén vacías de sentido. La Iglesia opone una resistencia invencible a toda reforma filosófica que la obligaría a modificar la fórmula del dogma, y tiene razón, pues el sentido cambiaría con las palabras, y proposiciones que han sufrido las pruebas de los concilios durante siglos no pueden ser alteradas sin volver a plantear la verdad misma en cuestión.

De esta manera, mucho antes de abordar el estudio de la filosofía propiamente dicha, el cristiano se impregna de nociones metafísicas definidas. La enseñanza cada vez más alta y llevada más adelante del catecismo se carga por lo demás, con el tiempo, de una apologética de la que no puede decirse que sea una filosofía, pero que con frecuencia recurre a razonamientos e incluso a demostraciones filosóficas. No hay adolescente ante el cual, en la cátedra de una clase o de una iglesia, no hayan sido expuestas

"algunas pruebas de la existencia de Dios", demostrada la creación del mundo *ex nihilo*, establecida la espiritualidad y la inmortalidad del alma. Este recurso a la filosofía para facilitar a la inteligencia la aceptación de la verdad religiosa es la teología escolástica misma. La apologética no es nada si no es teología, y en la medida en que el "catecismo de perseverancia" se eleva al nivel de la apologética, alcanza lo que Santo Tomás consiguió con la teología desde las primeras páginas de la *Suma contra los Gentiles*.

El joven cristiano no sabe que es un aprendiz de teología, pero es en esto en lo que se convierte progresivamente, y si a esta enseñanza teórica se añaden la formación religiosa, la educación de la piedad, la vida sacramental, que hacen de por sí realidades vivas de las nociones abstractas, realidades vivas personalmente conocidas e íntimamente amadas, se comprenderá fácilmente que la filosofía encuentra el lugar ya tomado y sólidamente ocupado cuando por vez primera se quiere introducir en un espíritu de esta índole. Este adolescente no sabe casi nada, pero *cree* firmemente muchas cosas. Por lo demás, su espíritu está acostumbrado a moverse de la fe al conocimiento y del conocimiento a la fe sin otra intención que la de observar la armonía espontánea de estos dos órdenes y profundizar en su maravilloso acuerdo. Las notas discordantes que hacen oír los filósofos extraños u hostiles a la fe cristiana son eliminadas inmediatamente; las disonancias quedan de un modo u otro resueltas. Cualquiera que sea la filosofía que se le enseñe, *si verdaderamente no es más que una*

pura filosofía, el joven cristiano no dejará, si no de recibir una sorpresa, al menos de sufrir un choque. La novedad no reside para él necesariamente en la diferencia de las conclusiones, sino más bien en la de los métodos. Un cuerpo de proposiciones que hasta ahora él había tenido por ciertas sobre la base de su fe en la palabra de Dios, le son presentadas ahora como certezas de una verdad puramente racional. ¡Qué confianza tendrá la Iglesia en la razón para aceptar riesgo tal! Y sin embargo lo hace, y con los ojos abiertos, pero no sin haberse asegurado las posibilidades.

No recuerdo que este cambio de orden haya ido acompañado de crisis alguna. La facilidad con que se hizo la transición se explicaría hoy fácilmente en mi caso si hubiera estudiado la filosofía bajo la dirección de un sacerdote, pero no fue este el caso. Durante siete años yo había sido alumno del Seminario Menor de Nuestra Señora de los Campos, colegio diocesano mixto, igualmente abierto a futuros laicos que a futuros sacerdotes. Debo todo a aquellos admirables sacerdotes: mi fe religiosa, mi apasionado amor por las Bellas Letras y la Historia, e incluso esa intimidad con la música en que viven desde la infancia los pequeños cantores de las capillas. Nuestra Señora de los Campos ya no existe; herida de muerte por el trazado del bulevard Raspail, la vieja casa fue derribada por el celo nivelador de no sé qué comisión eclesiástica. El seminario único tiene sus partidarios, lo mismo que la escuela única tiene los suyos, y están hechos de la misma harina. Sea lo que sea, los que consideran con calma la supresión

de los establecimientos de enseñanza libre no saben de qué riqueza quieren privar a Francia. Este no es el lugar para decir lo que fue Nuestra Señora de los Campos, ni para litigar una vez más la causa de la enseñanza libre. Sus adversarios saben, por lo demás, muy bien lo que quieren. Como uno de ellos decía de forma agradable en las antenas de la Radiodifusión nacional en el verano del 1959: la escuela laica es hija de la franc-masonería. Puede que sea así. En la medida en que esto fuese cierto, se concibe que esta escuela quiera eliminar, con las otras, el tipo particular de franceses que ellas producen. No sé qué ganará Francia con ello; quiero simplemente decir que si, sabiendo lo que yo le debo, yo anduviera descarriado hoy entre los adversarios de la escuela cristiana, sentiría hacia mí mismo un perfecto desprecio.

Fue en el transcurso de mi segundo curso cuando decidí por mí mismo, al menos en parte, lo que sería mi futuro. No tenía ninguna dificultad religiosa, sino todo lo contrario, pero no tenía vocación sacerdotal. Y buscando mi camino me pregunté en primer lugar en qué oficio tendría más tiempo libre y más largas vacaciones, y como la enseñanza parecía aventajar a todos los demás a este respecto, decidí hacerme profesor. Por lo demás, yo era feliz en clase y, confundiendo atolondradamente la suerte del alumno que tiene un buen profesor con la del profesor que tiene veinte malos alumnos, me representaba un agradable futuro de viejo escolar igualmente feliz, como era entonces, viendo comenzar las vacaciones, y terminarse después. ¿Qué cosa iba a enseñar? Letras,

evidentemente, sobre todo literatura francesa, donde encontraba una inagotable fuente de gozos y que estaba convencido que ninguna otra cosa vendría a sustituir en el lugar que ocupaba en mi espíritu. ¿Y dónde enseñaría? En un liceo, puesto que era prácticamente el único lugar donde un seglar podía esperar un sueldo que le permitiese vivir. Sueldo mediocre, seguramente, pero yo pensaba que quien no se conformase con él no sería digno de llevar la vida que dicho sueldo le permitiría hacer. Sin embargo, me parecía imprudente comprometerme en una carrera universitaria sin jamás haber franqueado la puerta de una de aquellas clases de liceo en las que me proponía enseñar. Por eso, con pleno consentimiento de mis padres y de mis profesores, dejé el Seminario Menor de Nuestra Señora de los Campos para ir a hacer mi curso de filosofía en el liceo Enrique IV.

Nunca me arrepentí de esta decisión, salvo que aún hoy no sé qué clase de filosofía me habrían enseñado de haber quedado en Nuestra Señora de los Campos. Sé, sin embargo, lo suficiente para asegurar que no habría sido la de Santo Tomás de Aquino. Los que creen así las cosas viven de ilusiones. El profesor de filosofía del Seminario Menor se llamaba el P. Ehlinger, el del liceo se llamaba Sr. Dereux, pero aparte de esta diferencia y de que uno enseñaba de sotana y el otro de levita, decían poco más o menos las mismas cosas. Una permutación de cátedras no hubiera variado en lo más mínimo la historia de la filosofía francesa, pues uno y otro enseñaban con claridad una especie de espiritualismo que no habría desaprobado Victor Cousin. El exce-

lente Sr. Dereux no dejaba de hablarnos de la actividad unificadora de la razón. Cierto que nos habló de otras cosas, pero las he olvidado.

Yo estaba claramente convencido de que no comprendía nada de filosofía, y en el liceo ningún éxito escolar podía hacerme concebir ilusiones. Incluso empezó a germinar en mí una especie de rabia, y por eso, durante el año siguiente, que fue el de mi servicio militar, me dediqué a leer dos libros adecuados, me parecía, para medir mi aptitud para la filosofía: las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, y la *Introducción a la vida del espíritu* de Léon Brunschvicg. Mis obstinados esfuerzos, mi ímpetu en leerlos y releerlos no me dieron luz alguna. De esta experiencia saqué sobre todo la impresión de una sorprendente gratuidad en lo arbitrario. Entonces comprendí por lo menos en qué consistía mi persistente impresión de no comprender. No era que se me escapase el sentido de las frases; comprendía bastante bien *lo que* se decía, pero no llegaba a ver *de qué* intentaban hablarme aquellos grandes espíritus. Sin yo saberlo, sufría ya esta enfermedad metafísica incurable que es el "cosismo". Sé que hoy hay pocos vicios intelectuales tan desacreditados como éste, pero sé demasiado bien que no es posible desembarazarse de él. El que, como yo, está atacado por él, es incapaz de comprender que pueda hablarse de un objeto cualquiera que no sea una cosa o concebido con relación a una cosa. No niego que pueda hablarse de otra cosa, pero es precisamente hablar de nada. Estos mis primeros contactos con el idealismo me desconcertaron, lo mismo que me ocurriría más tarde cuando

mis primeros contactos con las filosofías del espíritu.

No sé por qué razón el sentimiento de malestar y como de insatisfacción que me dejó esta experiencia me llevó a proseguirla. Sentí mi fracaso como un desafío, pues no podía pensar un solo instante que la responsabilidad fuera otra cosa que enteramente mía. Tenía, además, razones para esperar cosas mejores de la filosofía. Me encantaba Pascal, y sabía de memoria páginas enteras suyas. Es cierto que Pascal pertenecía ya al programa de las clases de literatura, y le había conocido como tal: pero Pascal era también un filósofo y, sin embargo, cuando hablaba, ¿no era siempre a propósito de objetos reales, de cosas, de seres actualmente existentes? Nadie pensó menos que él sobre el pensamiento. Era de este lado del que había que buscar, o resignarse a un fracaso intelectual tan grave. Renuncié, pues, entonces, a los encantos de una vida dedicada al estudio y a la enseñanza de las literaturas. Lo hice, no sin pena, pero sin remordimientos, y fui a buscar la filosofía de mis sueños a la Facultad de Letras de la Universidad de París, como único lugar donde me sería posible encontrarla.

II

"UNIVERSITAS MAGISTRORUM..."

Quien, allá por 1905, pasaba de este mundillo cerrado al de la Facultad de Letras de la Universidad de París, no se sentía perdido, ni siquiera desorientado. Era otro mundo, pero se esperaba. Nos habían educado en el respeto a los maestros de gran saber que un día serían los nuestros, y por tanto se llegaba a ellos con confianza, con impaciencia por ponerse bajo su dirección. Sólo una reserva a esta adhesión. El aprendiz de filósofo que se embarcaba en esta disciplina para él nueva no esperaba de ella la revelación de lo que debía pensar y creer. Todo esto estaba ya regulado y decidido en su espíritu, pero desearía asegurarse en sus pensamientos y profundizar en su creencia, doble tarea a seguir en adelante, en medio de fuerzas indiferentes u hostiles. Crecer, a ser posible, para perseverar en su ser; he ahí lo que en adelante tenía que hacer, y tenía que hacerlo solo, bajo su exclusiva responsabilidad.

Alrededor de la nueva Sorbona de los primeros años del siglo se acumularon los mitos. Para quienes tuvieron el privilegio de recibir la enseñanza en ella, ninguna de las susodichas crisis que se pretende que entonces sufrió afectaron a su paz. Se trata de repor-

tajes de grandes periodistas en busca de temas de artículos o de material para un libro. La materia era real, pero había que enriquecerla con muchos bordados para convertirla en un asunto vendible al público. Charles Péguy, a quien tanto admiramos, escribía en aquel tiempo cosas para nosotros sorprendentes, pues estando nosotros mismos en medio de los dramas espirituales que él contaba con tanta elocuencia, hubiéramos debido ser sus espectadores privilegiados, casi actores, y si bien mirábamos en nuestro derredor en busca de ellos, no llegábamos a descubrirlos.

El inconveniente de estos mitos es que, al obstruir el horizonte, impiden al historiador ver realidades mucho más interesantes. Es el caso del mito Durkheim. Este hombre aparte ocupaba, en 1905, un lugar aparte en el grupo de los filósofos. Era un filósofo educado en la tradición común y tan capaz como sus colegas de discutir un problema metafísico en el estilo de agregación. Conocía muy bien esta filosofía tradicional, pero no la quería. El rostro un poco duro, con una mirada recta y una impresionante autoridad de palabra, Durkheim había recibido la misión de llevar al estado de ciencia positiva la sociología que Comte creía haber fundado e incluso acabado. Sabía muy bien lo que quería, y también nosotros, pues los que de entre nosotros se decidían, como se decía entonces, a "hacer sociología", sólo tenían prácticamente la elección de aceptar tales como se les ofrecían las reglas del método sociológico. Antes de ser admitidos a trabajar en su equipo, había que sufrir un examen personal riguroso, por el que

el maestro se aseguraba de la ortodoxia científica del candidato a la dignidad de sociólogo. Era así, pero nadie estaba obligado a hacerse sociólogo, y ni siquiera empujado a serlo, y nadie sufrió en su carrera por no haber llegado a ello. La enseñanza superior, la única de que aquí se trata, nunca fue invadida por el durkheimismo. El terror sociológico descrito por Péguy con tanta fuerza, y en el cual Durkheim habría sido el Robespierre, nunca existió más que en su imaginación creadora.

Lo más brillante que Péguy ha dejado es el fragmento póstumo sobre el *Espíritu del sistema*. Escrito en 1905, este ensayo data exactamente de uno de los tres años durante los que yo seguí el curso de Durkheim en la Sorbona. Cualquiera que sea mi admiración por Péguy, no llego a convencerme de que este panfleto hable verdaderamente del mismo hombre que yo conocí. Nunca le vi tal como nos lo pinta el poeta, preocupado por un proyecto de "dominar Francia dominando París, y, dominando París, dominar el mundo". Puedo verle aún dudando de sí mismo, no creyendo del todo en su ciencia, espantado, literalmente enloquecido ante la inminencia de la "bancarrota universal" que le amenazaba y procediendo a las liquidaciones necesarias para retardarla. Quiero citar, por el solo placer de dar a leer el asombroso relato de este terror durkheimiano que Péguy construye sobre el modelo de la Revolución francesa, un texto. "Sangre, siempre sangre ¡Y qué! Más sangre y más suplicios. Después de Descartes, Kant; después de Kant, Bergson; antes de Bergson, Epicteto. Y en todas estas decapitaciones, sólo la

necesidad de seguir decapitando. ¿Quién se detendrá ya? La sangre llama a la sangre. El suplicio exige el suplicio. En este encarecimiento perpetuo, quien se detiene está perdido". Péguy, al menos, no se detiene, ¿y cómo leer sin creer en ello las páginas en las que el poeta cuenta con una precisión de espectador las maneras como estos decapitados por Durkheim han ido a la muerte? Los estoicos, "con austera arrogancia, con serenidad antigua"; los cartesianos, como gentileshombres del siglo XVII francés; los kantianos, "con una autoridad de obligación infinita", y por último los bergsonianos, los benjamines de la familia filosófica, habían muerto "con una facilidad incomparable; soberanamente inteligentes, penetrantes entre todos, habían comprendido perfectamente cómo su muerte se introducía en la trama de los acontecimientos". En efecto, siguiendo a su maestro, sólo los bergsonianos habían juzgado la sociología y entendido el fraude como fraude: "No habían dicho una palabra contra el régimen, y en la placita, tras la estatua de Claude Bernard, en lo alto de la gran escalera, todo el mundo se había dado cuenta de que el régimen estaba muerto".

¡Diablo de hombre! ¿Cómo un veterano del bergsonismo puede leer hoy este relato sin asombrarse de haber escapado a la matanza? Pero si consulta su propia memoria, buscará en vano el nombre de uno de aquellos corderos degollados por odio a la verdad bergsoniana. Se encontrarán más fácilmente los nombres de los mártires que sufrieron por la causa durkheimiana, pues no tenía amigos.

La oposición, feroz en la época, de los profesores

de historia, complicó la carrera de más de un joven sociólogo; los metafísicos detestaban naturalmente una conciencia que pretendía asumir todas las funciones tradicionalmente ejercidas por la suya, comprendida en ello la enseñanza de la noética, de la moral y de la metafísica. Durkheim era seguramente dogmático en su ámbito, pero como lo son los filósofos dignos de este nombre, siempre los primeros en someterse ellos mismos a las exigencias de la verdad tal como ellos la conocen. Sin duda, es sólo *su* verdad, pero ¿cómo van a ver una diferencia entre ella y la verdad?

La importancia del hecho estaba al margen. Comte había fundado, mucho antes que Durkheim, una sociología de inspiración completamente diferente, que había encontrado al final de una historia del espíritu positivo. Nada más griego que la filosofía positiva de este nuevo Aristóteles donde la voluntad de inteligibilidad racional, presente desde los orígenes de la humanidad, se manifiesta en primer lugar conduciendo al espíritu teológico del fetichismo al monoteísmo; y después suscitando el espíritu metafísico, donde la búsqueda de los dioses deja lugar a la de las causas, y finalmente el espíritu positivo, cuyas conquistas, al extenderse a los hechos sociales, permiten completar el cuadro de las ciencias y poner las bases de una sociedad universal coextensiva a la humanidad. La sociología de Comte es en primer lugar una epistemología. Todavía se respira en ella el aire de Aristóteles, y todo se explica, en última instancia, por razones que pretenden ser de la jurisdicción de la razón.

En Durkheim, todo es muy diferente, y los hechos sociales son primeramente concebidos como cosas. Se han apoyado en esta palabra para reprochársela, pero creemos que equivocadamente, pues Durkheim sólo pretendía señalar con ello que los hechos sociales gozan de las propiedades de todo aquello que tiene naturaleza "objetiva", es decir, dada en la realidad, independientemente de el observador y con unos caracteres necesarios que sólo pueden ser comprobados. Esta realidad de los hechos sociales se reconoce en que ejercen una coacción sobre el individuo, y, a su vez, la realidad de esta coacción viene demostrada por el hecho de que toda tentativa para sustraerse a ella está castigada por una sanción. La verdad de la descripción es sorprendente. En efecto, que la sanción sea vaga, como la simple censura de la opinión pública, o que sea concreta y material, como la multa, la prisión, la tortura o la muerte, siempre existe. Durkheim puso el dedo sobre una de esas evidencias elementales, a la vista de todos, pero que nadie señala. Son los descubrimientos más bellos, y piénsese lo que se piense de la doctrina, no puede negarse que está fundada en la realidad.

Es lástima que Durkheim no haya hecho con su propia sociología el objeto de una encuesta, pues si la doctrina es cierta, debe ser ya un hecho sociológico. Un poco de reflexión basta por lo demás para discernir su origen de su espíritu. La doctrina de Durkheim es una sociología del *Levítico*: "No aparejarás en tu rebaño a dos bestias de especies diferentes; no sembrarás en tu campo dos especies diferentes de grano, no llevarás sobre ti un traje de dos

clases de tejido" (*Levítico,* 19, 19). De modo que nada de lana y algodón, ni de lana y seda. ¿Por qué? No se sabe; sólo se sabe que está prohibido. "No redondearás el borde de tus cabellos y no cortarás el borde de tu barba"; la razón es la misma: "Yo soy Jehová" (*Levítico,* 19, 27). Reconozcamos que basta, pero observemos también que un hombre educado en una religión donde prescripciones, prohibiciones y sanciones desempeñan manifiestamente un papel preponderante, se inclinará naturalmente a concebir lo social como un sistema de obligaciones impuestas desde fuera y aceptadas como tales. Y no tiene importancia real que éstas pueden a veces justificarse a los ojos de la razón, pues si no pueden, no por eso disminuye su autoridad. "No comerás el grifo, el gipaeto ni el sangual" (*Levítico,* 12, 13); así que no se comerá de estos pájaros impuros bajo pena de ser contagiado por su impureza y tener que someterse a una purificación. Esto es todo.

En estas notas no hay atisbo de crítica. Una metafísica del ser no es menos cierta por derivarse del *Exodo*; ¿y por qué no iba a inspirarse una sociología en el *Levítico*? Decimos simplemente que un judío educado en la fe de sus padres no puede ignorar las obligaciones de la Ley, carga cuyas observaciones pesan sobre su vida como sobre la de un perro. No todos los hechos sociales están inscritos en el *Levítico,* pero los conceptos, condenas o prohibiciones del *Levítico* son probablemente hechos sociales. Se comprende, pues, fácilmente que un filósofo que se interrogue sobre la naturaleza de lo social se haya asombrado en primer término por el carácter de la

Ley que él mismo sufrió mucho tiempo y que otros quizás sufrían todavía a su alrededor. Nada de todo esto es objeto de demostración, pero es interesante notar que el profeta de la sociología durkheimiana, Marcel Mauss, pertenece a la misma familia étnica que el fundador de la escuela. Sin él, el *Año Sociológico* hubiera sido difícilmente posible, y es completamente cierto que su ortodoxia durkheimiana fue irreprochable, intratable, casi feroz. Un día que, en el patio de la Sorbona, unos jóvenes le alababan porque hablaba de la religión con una objetividad completamente sociológica, Mauss respondió con gracia: "Es cierto, yo no ataco la religión. Pero la disuelvo".

Dos golondrinas no hacen la primavera, pero he aquí una tercera, el excelente, el maravillosamente inteligente Luciano Lévy-Bruhl, autor de *La moral y la ciencia de las costumbres* (1903), a la que seguirían *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* y tantos otros estudios ingeniosos, a menudo profundos, sobre lo que durante tiempo se llamó la prelógica. La expresión dejó de gustarle hacia el final de su vida, y este honrado gran hombre lo dice, pero sería erróneo deducir de ello que el conjunto de su obra sea por ello vano. Descartada la fórmula, continúa el conjunto de los hechos y de sus análisis. Luciano Lévy-Bruhl se adhirió libre pero profundamente a la noción durkheimiana del hecho moral concebido como un dato regido por unas leyes y susceptible de interpretación objetiva, científica. Estaba unido por una estrecha amistad con Durkheim e incluso con Mauss, a quien la ironía de Péguy

se dignaba a veces tomar por blanco: "Esa elegancia de Mauss... su fino acento alto-alemán..." ¿El acento alto-alemán de Marcel Mauss? Un nuevo detalle que se me escapó y del que no encuentro trazo en mi memoria. Sea lo que fuera, yo había observado que, de esta tríada sociológica, Luciano Lévy-Bruhl gozaba de una inmunidad casi milagrosa respecto a estas burlas. Es cierto que también Péguy había sido, antes que yo, alumno suyo y conservaba hacia él un afecto reconocedor, pero, en un sentido, esto también podía sorprender, pues si la sociología de Durkheim y de Mauss era aborrecible, la de Luciano Lévy-Bruhl, cuyo espíritu era el mismo, hubiera debido merecerle normalmente un tratamiento semejante. Como yo le hiciera un día esta observación, mi buen maestro me respondió: "Sin embargo, es muy simple: ¡*soy abonado*!" Y después añadió dulcemente: "En los *Cuadernos*, el abonado es sagrado".

Estos nombres definían un grupo cuyos orígenes estudiará sin duda algún día un historiador. A Durkheim, Luciano Lévy-Bruhl y Mauss, unamos Federico Rauh, amplia frente encima de unos ojos ardientes, el rostro dañado por el pensamiento, angustiada la voz de moralista por un único problema: ¿Cómo fundar objetivamente la obligación moral? Yo le oí durante dos años. El primer año nos anunció que, antes de la *pars construens*, habría que realizar la *pars destruens*. Con o sin razón, yo había imaginado que sería cuestión de un año, pero también el año segundo estuvo ocupado por el trabajo de demolición. No sé qué habría pasado durante el tercer año si yo hubiera perseverado. Le tratábamos

con un amigable respeto. De tiempo en tiempo corría el rumor de que se había "convertido" a la sociología durkheimiana, pero dudo que este moralista nato haya renunciado nunca a su moral. Pasemos por Henri Bergson, que entonces enseñaba en el Colegio de Francia y sobre el que tendremos que volver. Léon Brunschvicg ocuparía la cátedra de filosofía general desde el año 1909. En muchos aspectos, su enseñanza iba a ejercer una influencia duradera y profunda sobre los espíritus, preceptible aún hoy incluso en las oposiciones que provocó. Hizo honor al título de su cátedra y ningún otro como él enseñó entonces en la Universidad de París una doctrina filosófica comparable por su amplitud a la de Henri Bergson. No olvidemos a Felix Alcan, que dio a la renovación filosófica francesa la editorial que necesitaba. Y también hay que nombrar a Elie Halevy, co-fundador de la "Revista de Metafísica y Moral", con Xavier Léon, el hombre de gran corazón, de un desinterés y una dedicación sin límites, cuyo recuerdo es querido por todos los que le han conocido. Xavier Léon no sólo tenía abierta su revista, con libertad absoluta, sino que además ofrecía a los jóvenes su casa, que se convirtió para ellos en familia filosófica a la que, después de tantos años y pruebas trágicos, los supervivientes tienen todavía el sentimiento de pertenecer.

En estas relaciones la política no jugaba papel alguno. El funesto antidreyfusismo y el odioso combismo habían entrado, para nosotros, en la historia, y tuvimos la suerte de poder vivir aquellos años de estudios sin mayor preocupación que la de llevarlos

a buen término. En nada distinguíamos a estos maestros de aquellos que, como Victor Brochard, Victor Delbos, Gabriel Seailles, el enigmático Egger o André Lalande, eran puros racionalistas griegos, protestantes o católicos. Aún vivían Lachelier y Boutroux, pero se les veía raramente, casi nunca se les oía y apenas se les leía ya. Se habían resguardado de los azares de la metafísica en el refugio de la administración. Nada separaba a estos maestros unos de otros en el ejercicio libre de la razón. Sólo a la distancia que ahora nos encontramos de aquellos acontecimientos, lo que entonces parecía naturalísimo parece formar una especie de designio. Antes de Bergson y Brunschvicg, Francia nunca había tenido un Spinoza. ¿Cuántos profesores de filosofía de igual descendencia han enseñado en París, en la Universidad, no digo ya bajo el Antiguo Régimen, sino después de los primeros años del siglo XIX? Debe haber habido alguna razón para que estos pájaros, antaño tan raros, hayan llegado de este modo en el tiempo de una sola generación, juntos y como en un mismo vuelo.

No podría pretenderse que estos maestros hayan enseñado una doctrina común. Y puesto que en este libro se tratará frecuentemente de "filosofía cristiana", quizás sería útil precisar que atribuirles una "filosofía judía" sería pintar una falsa ventana sobre una pared. En mi vida he encontrado filosofía judía propiamente dicha que no fuera la de algún cristiano. Existe, sin duda, alguna que yo ignoro, pero es simplemente porque no he tenido la dicha de encontrarla. En lugar de asentarlos más profundamente

en su religión, la filosofía de los judíos que yo conozco les ayuda, muy por el contrario, a evadirse de ella. Puede servir aquí de modelo el ilustre ejemplo de Spinoza: después de un *Tratado teológico-político* para desembarazarse de la sinagoga, viene una *Etica* para ponerse en un mundo de la razón purificado de todo contacto con una revelación religiosa cualquiera, cristiana o judía. Es la libertad completa. Se diría que la conversión filosófica de un hijo de la sinagoga consiste en un caso así en volverle la espalda. El mismo Bergson... Nada más significativo en este sentido que las dos declaraciones del filósofo que recientemente recordaba Cl. Tresmontant. De una carta a W. Jankelevitch: "Creo haberle dicho que me siento siempre un poco en mi propia casa cuando releo la *Etica,* y que cada vez me vuelve a sorprender que mis tesis parezcan estar (y efectivamente lo están) en oposición al spinozismo". Y esta asombrosa profesión de fe de Léon Brunschvicg, en ocasión del doscientos cincuenta aniversario de la muerte del filósofo de Amsterdan: "Todo filósofo tiene dos filosofías: la suya y la de Spinoza". La sorpresa que el mismo Bergson experimentaba en ello es quizás lo más revelador de estos propósitos. Para explicarse este sentimiento, nuestro maestro miraba desde un lado la filosofía, y no encontraba nada. Es que se trataba de otra cosa. Si hubiese dicho: todo judío que filosofa tiene dos filosofías, la suya y la de Spinoza, hubiese visto la respuesta inmediatamente.

Las doctrinas enseñadas por estos maestros eran realmente diferentes. Ni siquiera el pensamiento personal de Léon Brunschvicg coincidía exactamente con

el de Emile Durkheim, y Federico Rauh seguía su propio camino, paralelo quizás, pero que no era el suyo. Sin embargo, en estas doctrinas se encuentra un elemento común, si se quiere negativo, pero real y muy activo en su orden, una especie de desconfianza inveterada hacia lo social concebido como una obligación de la que hay que liberarse, ya por la inteligencia, desprendiéndose de sus leyes para aprender a dirigirlo (Durkheim, Lévy-Bruhl), o ya por la mística, evadiéndose de ella por arriba, de la misma forma que la religión "abierta" de Bergson libera de las servidumbres sociales de la religión "cerrada". Contra la Ley puede siempre recurrirse a los Profetas.

La más profundamente marcada por su origen religioso, quizás, de todas estas doctrinas es la de Léon Brunschvicg. A imagen de aquel spinozismo por el que tanto respeto guardaba y del que tan bien ha hablado, la filosofía de Léon Brunschvicg es una constante repudiación del judaísmo que él ha perseguido incluso en el cristianismo. De aquí viene el spinozismo sin sustancia que realmente fue su filosofía. Era una religión de la negación del objeto. Pues el espíritu de éste era solamente uno. Y por el contrario, con análogo papel en esta filosofía al del impulso vital en el bergsonismo, era esta fuerza la que garantizaba por sí todos los conceptos, fórmulas o instituciones, que supera y excede al crearlos. Con los años, Léon Brunschvicg hablaba cada vez una lengua más teológica, distinguiendo la verdadera de la falsa conversión, que era la de los otros. A veces le turbaba un poco el verse tachado de ateísmo, por creer

simplemente en la existencia de Dios, por quien no creía en ella. Es que, según sus métodos, concebir a Dios como alguien equivalía a concebirle como algo, lo cual, en propiedad, es negarlo. Conforme envejecía, se sumió cada vez más en un mundo del espíritu que iba progresivamente en aumento, orientado hacia un futuro cuya forma era imprevisible. Siendo precisamente la tarea de la filosofía el reconocer el espíritu y dar al mundo almas dedicadas a la verdad y a la justicia, la enseñanza de este maestro no tenía otro fin que multiplicarlas. Y no sólo su enseñanza profesional, sino incluso su conversación; ésta era simplemente una forma más familiar, lenta, comedida, pero abundante, a veces con disquisiciones que podían ser larguísimas, cortando frecuentemente las réplicas con un: "No, eso no es así", que nunca resultaban duras, pero sí perentorias. Con él, a veces, me sentía al margen de una pequeña sociedad de espíritus puros a la que nunca llegaría a unirme.

En efecto, Léon Brunschvicg me introdujo con rigor en el Evangelio de San Juan, pero contra el de San Mateo. El Verbo, no Jesucristo. En el fondo, lo que a los cristianos nos reprochaba era ser todavía demasiado judíos. Y, sin embargo, él mismo... Con la simplicidad que siempre le caracterizaba, Léon Brunschvicg contaba a veces el momento decisivo de su vida, cuando se había liberado del judaísmo. Era en tiempos de ayuno. Para asegurarse de que no cedía simplemente a la tentación de un apetito muy natural, nuestro filósofo comió un fruto. Hacía hincapié en este *un,* pues la unicidad de este cuerpo del delito garantizaba ante sus ojos la pureza del

acto. En vano intenté yo hacerle comprender que la idealidad misma de su rebelión era todavía un triunfo del *Levítico*. ¿Quién es ese Dios, y cuál ese culto en espíritu y en verdad al que se consagra comiendo un fruto, *pero sólo uno*?

No sería lícito pretender que estos maestros han enseñado una "filosofía judía", es decir, consciente e intencionalmente asociada a la religión de Israel. Cada uno de ellos se tenía por un filósofo puro, libre de toda opinión que no fuese exclusivamente racional. En esto había una especie de armonía preestablecida que hacía de ellos los filósofos designados por un Estado partidario de la filosofía neutra. Al proteger con cuidado su pensamiento filosófico contra toda contaminación religiosa, esperaba naturalmente que los otros hiciesen lo mismo. Mucho más tarde, cuando ya era yo profesor en la Sorbona, uno de ellos me citó para una comunicación importante. Le habían llegado noticias de que yo abusaba de mi enseñanza de la historia de las filosofías medievales para dedicarme a una propaganda disfrazada. Le debía tanto, que tenía derecho a hacerme esta pregunta, pero confieso que me dejó estupefacto. No me pedían justificación; bastaba una simple negación por mi parte, pero yo nunca he concebido la historia de las doctrinas más que como un esfuerzo para hacerlas comprender, y ¿cómo demostrar que una filosofía es inteligible sin justificarla? En la medida, al menos parcial, en que es inteligible, esta filosofía está parcialmente justificada. Cierto que no me prohibo criticar las doctrinas, pero la crítica ya no es historia, es filosofía. No sabiendo qué res-

ponder, ofrecí cambiar en la primera ocasión mi cátedra de historia de la filosofía medieval por una cátedra de historia de la filosofía moderna. Después de todo, no me faltaban méritos, y hubiera encontrado un placer en poder hacer comprender a Descartes, Comte o Hegel sin ser acusado de hacer una propaganda solapada en su favor. El ofrecimiento no fue aceptado y ya no se habló más del asunto.

He contado esta anécdota porque constituye el relato completo de las persecuciones de que fui objeto en la Universidad de Francia por haber expuesto en ella la filosofía de Santo Tomás de Aquino tal como yo la entendía. He servido a la Universidad con mi mejor intención, y le estoy infinitamente reconocido por haberme aceptado tal como yo era. Si Dios me hubiera hecho la gracia de enseñar a Santo Tomás de Aquino en la Orden de los hermanos predicadores, hubiera sido otra cosa. Y además, he contado este incidente porque me parece que ilustra a maravilla la situación, que ya fue la de mis maestros en la Sorbona entre 1904 y 1907. Léon Brunschvicg me llamó un día aparte y me dijo: "Quiero enseñarle algo que le gustará". Era una carta en la que Julio Lachelier recordaba a su correspondiente que, para él, había unos dogmas religiosos, y que su pensamiento personal los tenía en cuenta. De esta manera supe, tarde ya, que Lachelier era católico; mientras estudiaba, no había sabido nada de ello. ¿Era católico Victor Delbos? Se decía, pero nada en su enseñanza ni en sus escritos autorizaba a decirlo. La fe cristiana y la Iglesia estaban tan ausentes de su pensamiento público como lo estaban la Biblia y

la sinagoga en los escritos o en las lecciones de Emilio Durkheim. Dicha enseñanza quería ser "neutra", como se dice, y lo era, en efecto, en toda la medida de lo posible, con la inquietante consecuencia de que el acuerdo de nuestros maestros se realizaba principalmente sobre negaciones, abstenciones o reservas tácitas, si bien pocos de entre ellos se sentían libres para enseñar las verdades más elevadas a su modo de ver y que más sentían.

Ello crea una situación muy particular para la filosofía. Para asegurar más escrupulosamente su neutralidad confesional, nuestros maestros la reducían a las disciplinas que, por tender a constituirse en ciencias separadas, se destacaban cada vez de un modo más completo de toda metafísica y, con mayor razón, de toda religión. La psicología se convirtió en fisiología y psiquiatría, la lógica era una metodología, la moral desapareció ante la ciencia de las costumbres, y no había para los maestros problemas de metafísica cuya liquidación definitiva no fuese de la incumbencia de la sociología, que los interpretaba como representaciones colectivas. Nada de cátedra de metafísica, naturalmente, pero como a pesar de todo es difícil mantener en una Universidad una "sección de filosofía" sin tener algo que poner bajo aquella palabra, se resolvió el problema con la idea de enseñar, a título de filosofía, esta importante certidumbre: que no hay metafísica.

Aprender a filosofar sin metafísica era, a su modo, un programa. La *Crítica de la razón pura* se convirtió de esta manera en el título de una enseñanza cuyas conclusiones negativas legitimaba. Víctor Del-

bos dirigía su explicación, mientras Luciano Lévy-Bruhl interpretaba para los mismos estudiantes la *Crítica de la razón práctica.* Además, se utilizaba para los mismos fines una especie de positivismo llamado "absoluto", que no necesitaba filosofar para probar que no se debe filosofar. Más un estado de espíritu que una doctrina, este producto de descomposición del comtismo se contentaba con mantener como establecido que, fuera de las ciencias, no hay ningún conocimiento digno de este nombre. Esto no tenía que ser probado; era evidente. Este puro cientifismo se jactaba de presentar, bajo el nombre de filosofía, las conclusiones más generales obtenidas en las ciencias, como si la interpretación de las ciencias pudiese ser obra de otros que aquellos que las conocen verdaderamente: los sabios. En resumen, criticismo y positivismo científico se pusieron de acuerdo sobre el siguiente punto, capital para sus mantenedores: que los problemas del mundo, del alma y de Dios eran problemas caducos. Y con la concesión de esta triple negativa a plantear las cuestiones propiamente metafísicas, se daban por satisfechos.

Hoy es difícil imaginarse lo que fue semejante estado de espíritu. Me acuerdo todavía del día —era, creo, en el anfiteatro Turgot— en que, llevado por su sinceridad intelectual, Federico Rauh dejó escapar delante de nosotros la confesión de que hay momentos en que se siente "casi" una especie de molestia en llamarse filósofo. Ello me sorprendió. ¿Qué hacía, pues, yo allí, que había ido por amor a la filosofía? Aquellas palabras me trajeron a la memoria el consejo que había recibido de otro de nuestros maestros

al principio de mis estudios filosóficos: "¿Le interesan la religión y el arte? Bien, pero deje para más tarde la reflexión sobre estas materias. Por el momento, dedíquese a las ciencias. ¿Qué ciencias? Cualesquiera, con tal que sean ciencias, le enseñarán lo que es un conocimiento digno de ese nombre".

El consejo es bueno solamente cuando la ciencia se aplica al arte o a la religión, pues entonces no se hace con ello arte o religión, sino ciencia. No nos queda, pues, otra elección que barnizarnos de ciencia sin practicarla verdaderamente, lo cual no confiere al *amateur* otro derecho que a callarse, o bien, por el contrario, consagrar toda la vida al estudio de aquélla, cosa excelente en sí misma, pero que se concilia malamente con una reflexión prolongada sobre los problemas del arte o de la religión. Ya entonces estaba clara la dificultad de la filosofía. ¿Por qué no preguntar a Platón, a Descartes y a los demás grandes "pensadores" de antaño la forma de plantear los problemas metafísicos y de resolverlos?

Había, sin embargo, una razón para no hacerlo, y era precisamente que, desde la aparición de la crítica kantiana y del positivismo, todas las filosofías anteriores a estas reformas se encontraban irrevocablemente caducas. En adelante, la historia de la filosofía estaba encargada de mantener una especie de cementerio donde reposarían unas metafísicas muertas, y por consiguiente inútiles, en adelante simples recuerdos. Nuestro amigo, el profesor Bush, de la Universidad de Columbia, en la ciudad de Nueva York, tenía una palabra encantadora para designar este tipo de investigaciones: *mental archaeology*.

Cuántas veces me encontré, más tarde, escritas, lo mismo por teólogos que por filósofos, expresiones menos felices, pero más firmes, del mismo disgusto por la arqueología mental. De buena gana se les dejaría pasar, si con tanta frecuencia no fueran exponente de una resolución de hablar de historia sin haberse tomado la molestia de instruirse en dicha materia. Hacia 1905 el estado del espíritu era completamente distinto. Había una tendencia a instruirse, pero reteniendo solamente de ello lo que las filosofías en cuestión podían tener aún de útil, porque, desde los tiempos mismos en que habían sido concebidas, lo que enseñaban era ya cierto.

Esta preocupación afectaba doblemente a la historia. En primer lugar, en la elección de las filosofías estudiadas. No recuerdo haber visto anunciado ni escuchado un solo curso reservado a la filosofía de Aristóteles, pero en cambio triunfaba Platón, padre del idealismo. Descartes anunciaba el positivismo y Hume el criticismo; por lo tanto, eran filósofos importantes. Pero la misma preocupación había en torno a la interpretación de las doctrinas que, por razones diversas, se había considerado que convenía retener. La historia de la filosofía tal como entonces se practicaba no se refería tanto a lo que había interesado a los filósofos en sus doctrinas como a lo que se consideraba como interesante en sí dentro de la filosofía. Se obtenía, por ejemplo, de esta manera un Descartes enamorado de un método reputado de excelente, puesto que era matemática, aunque la metafísica y la física que se deducían de él fuesen por lo menos dudosas, por no decir falsas. En los alre-

dedores de 1900, lo que interesaba de Descartes era el precursor, a su pesar, del espíritu científico. ¿Qué hubiera pensado él si le hubieran dicho: "Su método es bueno, pero las conclusiones que usted saca de él no valen nada"? No se planteaba la pregunta. Los estudiantes se iniciaban asimismo en Malebranche, al que se le había amputado la parte teológica, en un Leibniz logicizado e indiferente al problema de la organización religiosa de la tierra. Cuando, en un libro memorable, Jean Baruzi hizo ver que este problema era el corazón mismo del leibnizianismo, nadie le tuvo en cuenta lo más mínimo. En efecto, puesto que se trataba de religión, ya no era filosofía. Pero lo más notorio fue lo ocurrido con el positivismo de Augusto Comte. También él, sobre todo él, había consagrado su vida a la organización religiosa de la humanidad; para decirlo con su propio lenguaje, había querido ser primero Aristóteles para después ser San Pablo. En manos de sus historiadores, esta monumental estructura se redujo a muy pocas cosas. Una filosofía positiva sin política positiva ni religión positiva; en una palabra, el positivismo de Littré, más que el de Comte; e incluso este positivismo truncado se vio reducido a las lecciones preliminares sobre la clasificación de las ciencias o sobre el método y el objeto de la sociología. De esta manera, Comte se convirtió en el profeta de Durkheim. Se le hacía un honor, pero ya no era Comte. De todas formas, ya no había que esperar ni filosofía de la religión, ni metafísica de una historia de la filosofía que ya no era la de la agonía de la religión y de la metafísica. Nos habíamos equi-

vocado de época. Queríamos entrar en el templo en el momento mismo en que los guardas acababan de cerrar las puertas.

Este balance negativo daría una idea falsa de la situación de la filosofía en la Sorbona al principio de nuestro siglo, si como contrapartida no se señalara el extraordinario liberalismo de que estaba animada esta enseñanza. Seguramente era negativo, pero no lo era en grado máximo. Charles Péguy eficaz testimonio, ha observado muy bien que, en un tiempo en que cada una de las diversas secciones de la Facultad de Letras de la Universidad de París tenía su "gran patrón" —Brunot en gramática, Lanson en literatura francesa, Lavisse en historia, Andler en estudios germánicos—, la sección de filosofía no lo tenía. "La reina de todas las disciplinas, decía, no tiene patrón en la Sorbona".

Era verdad, pues al revivir en el recuerdo aquellos años lejanos resulta evidente que nuestros maestros formaban una república y que, por lo mismo, nos hicieron posible vivir en república, régimen del que se puede pensar lo que sea en el plano político, pero que seguramente es el mejor de todos, o más bien el único posible, en el doble plano de la ciencia y la filosofía. Nuestros maestros pueden habernos dicho cómo convenía pensar, a su juicio, pero ninguno se arrogó el derecho de decirnos qué debíamos pensar. Ningún autoritarismo político, ninguna Iglesia establecida respetó tan perfectamente nuestra libertad intelectual. En un tiempo como el nuestro, en el que triunfan todos los tipos de dirigismos, no se puede desdeñar un estado de cosas tan difícil de volver a

revivir una vez que ya ha dejado de existir. "Es evidente, decía Péguy, que el Sr. Durkheim no es un patrón de la filosofía, sino un patrón *contra* la filosofía". Diríamos incluso que un patrón *para* la sociología, tal como él la concebía, y cuyo triunfo naturalmente esperaba. La certeza que tenía de ello le preservaba de estar *contra* cualquier cosa, ni siquiera contra la metafísica. Péguy tenía una mentalidad de epopeya. Personalmente, yo nunca conocí ese "terror a todo lo que se refiere al pensamiento" que él reprochaba, en 1913, en la Sorbona. Simplemente, y esto es bastante, se nos dejaba que nosotros mismos buscásemos nuestro alimento espiritual y reconquistásemos solos lo que debiéramos haber recibido como legítima herencia. ¿Acaso la tendríamos en tanta estima hoy de haberla heredado, sin haber tenido que reconstruirla pieza a pieza, al precio de un gran esfuerzo? Pregunta vana, puesto que en historia no podemos saber nada de lo que hubiera podido suceder. Pero es segura una cosa de lo sucedido, y es que la Sorbona, a veces tan injustamente desacreditada, nos inculcó siempre, junto con el amor al trabajo bien hecho, el respeto absoluto a la verdad y, cuando no la enseñaba, nos dejaba libres de decirla. En resumidas cuentas, y no lo digo en absoluto como elogio, nuestra juventud no tuvo otra carga que la de la libertad.

III

EL DESORDEN

Los estudios seguidos durante tres años en la Sorbona no me habían hecho perder el contacto con mis maestros y amigos del Seminario Menor de Nuestra Señora de los Campos. Si escribiese mis memorias, tendría que citar a muchos, pero hay uno cuya presencia es necesaria aquí por el papel decisivo que jugó en la historia de mis propios pensamientos.

En el fondo de aquellos años lejanos, poco antes de la primera guerra mundial que Péguy profetizaba sin descanso, pero en la que ningún intelectual quería creer, veo sobresalir el rostro de un joven sacerdote de cuerpo delgado y estatura media, frente despejada sobre unos ojos de brillo cautivador, con un rostro que se estrechaba repentinamente, y la línea de los labios cerrados donde nacía su voz inolvidable. En él todo destilaba sacerdocio. Su aspecto era el de un hermano apenas mayor por los años, pero avezado ya en las luchas espirituales, en las cuales su experiencia le autorizaba a servirnos de guía.

Director y profesor de filosofía en el Seminario Mayor de Issy, el P. Luciano Paulet se vería pronto invitado a buscar otras funciones. Supe que el he-

cho había sido inevitable el día que él mismo me contó, todavía tembloroso de indignación, que en la mesa del refectorio uno de aquellos señores había hablado con desprecio de la filosofía de Bergson. "¡Ah, me dijo entonces, yo le hice frente!" *Restiti ei in facie.* La consecuencia era fácil de prever. Filósofo de raza, incapaz de cambiar su enseñanza por el tipo de razones que fuera, sólo le quedaba renunciar a su puesto. Esto fue lo que hizo aquel corazón devorado por el amor a Cristo; se sumió en el ministerio parroquial, sin sentirse disminuido. Cuando estalló la guerra del 14, el P. Paulet se enroló como capellán de un batallón de cazadores de infantería. Sabedor de que la muerte les esperaba en el asalto, imbuido del principio de que el capellán debe estar presente donde se muere, acompañaba siempre a sus cazadores en el momento del ataque, armado solamente del crucifijo y sin otro deseo que el de absolver. Una bala en la frente terminó prematuramente con esta vida de sacrificios hechos con amor y alegría. "El derramó su sangre por nosotros, decía, de modo que derramemos la nuestra". Los que le amaron, le siguen amando; le rezan en lo más profundo de su corazón; y nunca se les ha ocurrido rezar por él.

Todas sus dificultades tenían una causa. Si hubiera que poner sobre su tumba una inscripción lo más breve posible, se le podrían dar estos dos títulos: *Luciano Paulet (1876-1915), sacerdote bergsoniano.* Fue las dos cosas en un corazón sin dividir. El amor a Cristo y a la cruz, el amor a la verdad, la veneración por nuestro maestro común confluían en él

en un solo sentimiento que finalmente iba hacia Dios como hacia su único objeto. Profundamente versado en los escritos de Bergson, prolonga espontáneamente su sentido, más allá de sus conclusiones inmediatas, hacia los misterios de una religión extraña al pensamiento del filósofo mismo, pero de la cual, a su vez, su doctrina parecía tener como un presentimiento.

¡Cuántas horas consumíamos en apasionadas discusiones sobre la última lección de Bergson que acabábamos de oír, o sobre el libro recién releído! ¿Con qué derecho acaparar para sí una sola hora de aquella vida cuyos minutos eran preciosos para todos? Pero sentíamos una devoción completamente personal hacia él, en el buen sentido que nuestros padres daban a esta palabra, de reconocimiento afectuoso por todos los bienes que le debíamos.

Entre nuestros temas de discusión había uno sobre el que reincidíamos frecuentemente, por lo demás traído a cuento siempre por mi amigo. Nunca le oí hablar de Bergson como de un cristiano. Claramente consciente de la distancia que quedaba por franquear entre *La evolución creadora* y la Sagrada Escritura, no por ello el P. Paulet se sentía menos asombrado de la analogía, imperfecta pero cierta, entre la visión bergsoniana del mundo y la de la filosofía cristiana. Con más generosidad que prudencia, se dedicó, pues, en el Seminario Mayor a enseñar una escolástica bergsoniana que para él se confundía con la filosofía verdadera. Empresa peligrosa, y por lo demás prematura, en un tiempo en que, no habiendo aún escrito Bergson *Las dos fuentes de la*

moral y de la religión, quedaba por decir su última palabra sobre la cuestión. Suponiendo que la haya dicho alguna vez. Mi amigo no cometió la indiscreción de inducir a Bergson hacia el cristianismo; hablaba en nombre propio, y yo me maravillaba, al oírle, del inspirado ardor de una palabra que llenaba con savia nueva, más rica, y sobre todo más atrevida, las palabras ya llenas del filósofo. A la distancia a que hoy nos encontramos de aquellos hechos, resulta claro que no podía permitírsele a aquel joven maestro improvisar una escolástica nueva, no ya sólo por sus propios riesgos y peligros, sino también por los que correrían sus auditores. No está permitido equivocarse cuando se está introduciendo a jóvenes clérigos, a los que las leyes de la Iglesia imponen el estudio de una filosofía tan íntimamente ligada a su teología que no pueden rechazar una sin quebrantar la otra. El fantasma de esta filosofía escolástica para exorcizar unas clases de seminario reaparecería con frecuencia en nuestras discusiones, y era él quien la traía sin cesar a cuento. Era su *delenda Cartago*. Yo lo ignoraba completamente. Mis profesores de Nuestra Señora de los Campos me habían enseñado muy bien mi religión, pero no confundían ésta con la escolástica. En cuanto a la Sorbona, me había enseñado a este respecto dos cosas solamente: que la escolástica es una filosofía que no vale la pena conocer, puesto que Descartes la ha cambiado por completo, y que basta con saber que es un aristotelismo mal comprendido. Nunca supe establecer si fue para bien o para mal el que jamás me hayan enseñado la filosofía escolástica; la

respuesta depende del género de escolástica en que me hubiera introducido dicha enseñanza, pero al menos es cierto que si hubiera estado expuesto en mi juventud al género de escolástica representado por los manuales escolares entonces en uso, hubiera sido para mí una verdadera desgracia. Pensando en la experiencia de muchos que he conocido, estaría tentado de decir que una desgracia irreparable.

Hay que detenerse un momento para ver qué es la escolástica, no en sí y en su perfección, sino tal como se apareció a mi espíritu en la indigencia de su realidad de entonces, y en la enseñanza del Seminario Mayor de París. A fuerza de tanto oír hablar mal, me entró curiosidad por conocer el monstruo. Me hice entonces con un ejemplar del manual que se seguía entonces para enseñar en Issy. Todavía conservo aquellos dos pequeños volúmenes, los *Elementa philosophiae scholasticae* de Sebastián Reinstadler publicados en 1904 por Herder, en Friburgo de Brisgovia, pero también en muchos otros lugares, incluso en San Luis de América. No pretendo acordarme con claridad de las impresiones que produjeron en mí, salvo la de una extrañeza absoluta.

Un estudiante formado en otros métodos no podía abrir estos dos volúmenes sin experimentar una viva sorpresa. No era la doctrina lo que le molestaba, pues él mismo no tenía una tan definida como para que la escolástica pudiese perturbar sus ideas. Por lo demás, las conclusiones de Sebastián Reinstadler eran también las suyas propias. Un joven católico se encuentra espontáneamente en acuerdo mucho más íntimo con cualquier escolástico que con Hume, Kant o Comte.

No, pero los libros que se le presentaban como exponentes de una filosofía —no olvidemos este punto capital— estaban inspirados en un espíritu muy diferente del que reinaba en las demás filosofías conocidas. Al entrar en ellos se tenía la impresión de poner el pie sobre una isla aislada de todas las demás por un cinturón de arrecifes. Cierto que también éstas se oponen muchas veces entre sí, pero no se fundan en una negación *a priori* de la comunicación con el resto. Más bien buscan el diálogo. En esta filosofía para uso de las escuelas no había una parte importante del libro que no terminase con una serie de refutaciones triunfantes. La escolástica sola contra todos.

Y, sin embargo, era difícil saber en que consistía la doctrina, con precisión. Repitámoslo, las conclusiones generales eran perfectamente claras, pero nada nos enseñaban. Hay un solo Dios, infinito, todopoderoso, espíritu puro, etc., y todo esto ya lo habíamos aprendido en el catecismo antes de nuestra primera comunión. Por otra parte, el autor se refería continuamente a Aristóteles, pero precisamente Aristóteles no enseñó ninguna de aquellas conclusiones. Hubiera podido contentarse con enseñar las conclusiones del propio Aristóteles, pero entonces no habría habido ni Dios único, infinito y creador, ni inmortalidad del alma; para evitar este inconveniente, era preferible enseñar, en grueso, el cuerpo de la filosofía de Aristóteles adornado con conclusiones cristianas. Dividido más bien siguiendo la tradición de Wolff que la de Aristóteles y de Santo Tomás, el manual oponía a los logros de las otras filosofías una oposición pura y simple a tenerlas en consideración. No es que Reinstadler se negase a

hablar de ellas, ni que fuera incapaz de comprenderlas. Lejos de ello, su exposición de Kant era tan buena como podía razonablemente esperarse de una obra de esa índole, pero en vano se buscaría en la discusión del sistema señal alguna de esfuerzo por comprender su origen y sentido. Lo esencial era hacer ver que el kantismo es un "error".

Fuera del mundo de los escolásticos, pocos practican este género de filosofía. Un fragmento reinstadleriano servirá para comprender mejor lo que de repugnante había para el espíritu de un estudiante de la Sorbona en aquellos procesos sumarios en los que no contento con condenar al culpable, el juez le insulta. Se trata precisamente de Kant: "Toda crítica, puesto que conduce a negar verdades recibidas universalmente dado que su evidencia se aparece claramente al pensamiento, o a afirmar lo que todos niegan y rechazan naturalmente como falso en la conducta de su vida, es por sí misma más que falsa, y a decir verdad completamente loca (*dementissima*). Ahora bien, tal es la crítica kantiana de la razón pura, pues todas las conclusiones a que conduce son contrarias al sentido común, a los juicios naturales del pensamiento, a lo que todos los hombres hacen y dicen. O sea, que el criticismo kantiano debe ser rechazado como una cosa malsana (*Ergo criticismus kantianus ut insania reiciendus est*)."

No se crea que esto es algo casual. En el transcurso de su larga historia, una gran parte de la cual es la de sus controversias, la escolástica moderna no sólo ha ido recogiendo a su paso detritus de muchas doctrinas por las que iba atravesando, sino que tam-

bién contrajo algunas costumbres no del todo buenas; entre otras, las malas maneras introducidas en la discusión por sus peores enemigos, los humanistas del siglo XVI. Toda conclusión que Sanseverino rechaza es absurda: *absurdus est modus quo Kantius criticam suam confirmare studet*; *absurdam doctrinam asserit Fichtaeus*; *haec enim duo sunt prorsus absurda*; *rosminianum systema absurdum in se est*; *haec superiorum Germaniae philosophorum systemata omnino absurda esse ab iis quae demonstravimus satis patet*, y así hasta el final. Es un tic. No importa que los filósofos escolásticos escriban en latín para considerar el insulto todavía como un momento de refutación. Ni siquiera ellos mismos se sienten molestados, y no ven en ello malicia. Se trata simplemente de cláusulas de estilo, elegancias literarias, un paso de baile del escalpelo apenas esbozado ante el poste del condenado. El desgraciado se equivoca, puesto que ha perdido el espíritu.

Estas costumbres filosóficas me causaban entonces asombro. Incluso me escandalizaban, y tanto más cuanto que ignoraba su sentido y causa. Nadie lee ya hoy un tratado de filosofía escolástica si no está profesionalmente obligado a hacerlo; es un error, pues algunos son muy interesantes, pero la conciencia de este hecho, que no se les escapa, crea una especie de insularismo para aquellos que creen que esta filosofía es la única verdadera. Saben que quienes los lean pensarán como ellos y que aquellos a los que tratan tan caballerosamente no los leerán; ¿por qué, pues, molestarse? Se hablan entre ellos, y como

a puerta cerrada. La entrada es libre, pero saben que nadie tiene ganas de entrar.

La verdadera razón de ello es la naturaleza misma de esta filosofía. Los autores de estos tratados se tienen por filósofos, y lo son, pero son al mismo tiempo teólogos. Lo son, incluso, en primer lugar, porque si se es teólogo, no se puede no serlo en primer lugar y ante todo. Todos los que escriben los referidos tratados han completado su formación filosófica con una formación teológica. Incluso su formación filosófica estaba orientada ya hacia la teología y como informada por ella con anticipación, de forma que una vez filósofos, no lo son completamente. Pero el teólogo condena, esta es una de sus funciones; y Santo Tomás no deja de apropiársela: *per hoc excluditur error*. Condena el error en teología, pero también en filosofía, cada vez que, directa o indirectamente, las consecuencias amenazan con afectar la enseñanza de la fe. Nada más legítimo, pero los *Elementa philosophiae scholasticae*, u otros semejantes, son considerados como tratados de filosofía, no de teología. Cortesía aparte, el filósofo no condena por vía de autoridad, rechaza por vía de razón. Es menos fácil. Reducir la doctrina de Kant a una "proposición" y justificar su condena con un simple razonamiento silogístico es el método teológico por excelencia y tiene su explicación en teología, pero en filosofía la premisa mayor da escrúpulos. *Si* la filosofía de Kant contradice todos los principios de la razón teórica y práctica, es falsa, pero no es necesario ser kantiano para ver que esta misma proposición sería difícil de probar. Yo no soy kantiano, ni he experi-

mentado nunca la menor tentación de serlo; admito enteramente que un teólogo tiene el derecho y el deber de condenar el kantismo como incompatible con la enseñanza de la Iglesia, pero entonces no hay que pretender hablar como *simple* filósofo, pues el kantismo es una locura, es una locura muy extendida entre los filósofos y, cuando se ven tantos locos alrededor, conviene por prudencia hacerse examinar.

Entonces sentíamos el mal, pero ignorábamos su causa. El P. Luciano Paulet sufría profundamente por vivir entre gentes acostumbradas a zanjar teológicamente los problemas. Se comprende que el método les agradase, pues, para un teólogo, condenar una proposición filosófica como contraria a la fe es la manera más segura y más expedítica de desembarazarse de ella. ¿Hay que repetir que, *en teología*, esto es impecable? Todas las condenas doctrinales efectuadas por la Iglesia lo son de esta manera, por vía de autoridad religiosa y sin someterse a justificación alguna filosófica. Decimos simplemente que este método no es pertinente *en filosofía*, sobre todo si esta filosofía se define y se constituye expresamente como tal, *ante* la teología y, en este sentido, *fuera* de ella. Buena para el perfeccionamiento interno, esta forma de pensamiento, tenaz como un mal pliegue, excluye de la comunidad de los filósofos a los que se dejan dominar por ella hasta el punto de extenderla a lo metafísico. Mi amigo había encontrado demasiados filósofos para no saber que le hacía falta, o abstenerse de esta actitud al hablar con ellos, o renunciar a hablarles. De modo que cuando sus compañeros y superiores, que también tenían sus razones, le hi-

cieron ver que era un deber de conciencia filosofar de aquella manera, él se dio cuenta que no estaba en su lugar y dejó de enseñar.

Todos están muertos: nuestro maestro Bergson, filósofo francés, muerto en el transcurso de un desastre nacional sin precedentes, durante el cual este país que él había honrado y amado pareció por un momento renegar de él; Luciano Paulet, sacerdote y francés, caído en el campo del honor; Charles Péguy, cristiano francés, acostado bajo tierra frente a Dios, el que mejor comprendió y amó de nosotros a Bergson en toda su profundidad; Pierre Rousselot, S. J., el primero que anunció la renovación del tomismo de Santo Tomás, que debía librarnos de tantas incertidumbres, muerto también en el frente de guerra, tragado por el lobo de los Eparges como verdadero jesuita que ni siquiera se reservaba su propio cadáver. Partido. Desaparecido. Nada. La pureza de estos sacrificios no nos compensa de la significación de tales pérdidas. Nada nos resarcirá de los beneficios que ciertamente nos hubiera acarreado, de haber vivido, la presencia de grandes Padres capaces de injertar una rama bergsoniana en el viejo tronco de la filosofía escolástica. A mi amigo le faltó la vida, pero le faltó en medida mucho mayor la filosofía escolástica. Hay que decirlo, pues es ahí donde estaba la raíz del mal en aquellos años confusos de la crisis modernista, en los que nada podía ser repuesto en su lugar, porque el lugar había dejado de existir. Nosotros mismos nos equivocábamos, ciertamente, tomando por la escolástica misma lo que no era sino una forma decadente y bastarda, pero ¿cómo iba a sacarse de error a

los que se equivocaban, si los que les reprendían con razón no sabían siquiera por qué tenían razón? Muchas veces me he preguntado, después, lo que habría sido un Luciano Paulet tomista, es decir, metido en el verdadero sentido de la metafísica del ser enseñada por el mismo Santo Tomás y que tanto difiere de la que muchas veces le atribuyen sus propios discípulos. Murió sin la menor sospecha de lo que esta metafísica fuese. Yo mismo no tenía la menor idea sobre ella, y, por mucho que busco en mi memoria, no encuentro a nadie que entonces pudiera revelarnos su existencia. He ahí la plaga de aquella época confusa: una verdad que sus guardianes habían perdido. Y se asombran que otros se nieguen a verla, pero muestran otra cosa en su lugar, y ni ellos mismos saben dónde está. En la medida en que puedo comprender hoy el desorden modernista en filosofía, estaba esto en primer lugar. Hubiéramos sido menos los equivocados si los mayores, que debían haber sido nuestros guías, hubiesen tenido más razón.

No tengo la menor intención de paliar las responsabilidades: el modernismo fue un manojo de errores, responsables de los cuales fueron sus mantenedores; pero se olvida en exceso la responsabilidad de otra índole que pesa sobre quienes permitieron, primero, que la verdad fuese con tanta frecuencia olvidada o desconocida por su propia falta. Ellos mismos la habían disfrazado hasta tal extremo, que se hacía imposible aceptarla.

En el tranvía que entonces conducía de Saint-Mandé a París, un sacerdote de espaldas ligeramente corvadas y de aspecto como inquieto hacía un aparte

con uno de sus jóvenes amigos filósofos, al que por casualidad acababa de encontrar. Estaban en el principio del trayecto, con el vehículo casi vacío, y los pocos pasajeros que esperaban la salida se entretenían viendo a aquel hombre preso de una agitación para ellos inexplicable que no cesaba de repetir con vehemencia : "¡Es un círculo cuadrado! ¡Es un círculo cuadrado!" Aquel sacerdote del Oratorio de Jesús se refería así a los tomistas, a quienes acusaba de enseñar la noción, en efecto monstruosa, de una *naturaleza-aristotélica-en-estado-de-gracia.* No le habría faltado razón si la naturaleza tomista hubiera sido aristotélica, cosa que no ocurría. La indignación del P. Luciano Laberthonnière no tenía, pues, objeto. Pero él mismo no podía hacer nada. Le habían enseñado que la filosofía de Santo Tomás formaba una con la de Aristóteles; y lo creía, pero habría sido diferente de no estar satisfecho con tal noción. Bastaba una filosofía propiamente dicha para molestarle. No olvidemos que fue precisamente el mismo P. Laberthonnière por quien Eduardo Le Roy y Mauricio Blondel sentían todavía una gran confianza en lo referente a filosofía. Y él mismo parece haber tomado al pie de la letra la célebre frase de San Agustín: la verdadera religión es la verdadera filosofía, y, a su vez, la verdadera filosofía es la verdadera religión.

A veces se nos ocurrían estos pensamientos escuchando al P. Laberthonnière, pero, aparte ya de que siempre le fue difícil reducir sus posiciones a una fórmula clara, no nos atrevíamos a pensar que sus pensamientos estuviesen tan absolutamente alejados en este sentido. Había, por lo demás, ciertas dificulta-

des que nos impedían seguirle sin reserva. En primer lugar, al tomar solamente las cosas del exterior, nuestra repugnancia a sentirnos así en oposición con la autoridad de la Iglesia. Era improbable que la Iglesia se hubiera equivocado hasta este punto en la elección de un doctor común y de un patrón de todas las escuelas católicas. Tres proposiciones se le aparecían juntas a nuestro espíritu: la Iglesia de Roma es la verdadera Iglesia; Tomás de Aquino, como decía a veces el P. Laberthonnière, hizo a esta Iglesia más mal del que le haría Lutero; en filosofía, como en teología, la norma de la enseñanza de la Iglesia es la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Una u otra de estas proposiciones podía ser cierta, pero no podían serlo todas a la vez.

Había otra causa de inquietud. Aquel Santo Tomás de Aquino, que fue quien cargó con todos los pecados de la escolástica, estaba en boca de todos, y le hacían decir muchas cosas, pero no se le citaba con frecuencia, y cuando se hacía, las opiniones que se le colgaban eran sorprendentes. Y aquello era muy inquietante. A sus críticos les importaba poco; sólo pedían que se tuviera toda cita de Santo Tomás por auténtica, aunque fuera una barbaridad. Uno de los reproches familiares al grupo era la costumbre de hacer que Santo Tomás materializase a Dios, lo concibiese como una "cosa"; cuanto más tendía una fórmula a "cosificar" a Dios, como entonces se decía, más posibilidades había de que la hubiera escrito Santo Tomás. ¡Y qué intensa satisfacción para todos cuando, en 1907, un filósofo católico descubrió y reveló que, según el doctor común de la Iglesia, Dios no era sólo

desconocido (*ignotus*), sino también lo desconocido (*ignotum*)! Hubiera habido que desconfiar. Seguramente Santo Tomás no escribía el latín de Cicerón. ¿Pero podría, sin embargo, desconfiarse que hubiera escrito lo que para los alumnos de sexto sería una barbaridad: *Deus est ignotum*? En efecto, nunca lo escribió. De modo que la doctrina tomista de la incognoscibilidad, que nos prohibe imaginar a Dios no sólo como cosa, sino también de cualquier modo general, se encontraba en cierto aspecto disfrazada y vuelta contra su autor. Pero cuanto más disparatada fuera la fórmula, tantas más posibilidades había de que la hubiera escrito Santo Tomás. El padre Laberthonnière no dejó escapar ocasión tan favorable: "Santo Tomás, hizo observar con una delectación perceptible al simple oído, Santo Tomás no se contenta con decir: "*Deus est ignotus*", Dios es desconocido; dice: Dios es un no sé qué: "*Deus est ignotum*". Apenas se preocupaba de hacer justicia a este teólogo detestado. Era capaz de todo.

Las consecuencias de semejante estado de espíritu fueron graves. La detestación de la escolástica aristotélico-tomista había terminado por dirigir su propia posición ante el problema en el espíritu del P. Laberthonnière. Sensible, en la justa medida, a las diferencias que distinguen a Aristóteles del pensamiento cristiano, e indignado con razón de que algunos cristianos pareciesen tomar a uno por otro, él no se contentaba ya con distinguirlos, sino que tenía que oponerlos. Se encontrará desarrollada esta idea en el que, a mi gusto, sigue siendo el mejor de sus libros: *El realismo cristiano y el idealismo griego,* publicado en

1904. Aparte de otras cosas excelentes, puede leerse en él un capítulo IV titulado "Oposición del cristianismo y de la filosofía griega", seguido de un capítulo V en donde se explica a qué se reduce el conflicto de la razón griega y de la fe cristiana: "Se oponen en sí mismas y por sí mismas, de modo que si una es cierta la otra es ilusoria". Era difícil leer estas cosas sin oponerles una cierta resistencia. Tan imposible me era aceptar que la filosofía de Aristóteles fuese una especie de filosofía cristiana, como me asombraba oír decir que este filósofo, que no podía saber nada del cristianismo, enseñaba de antemano una doctrina en conflicto con esta última. El aristotelismo no puede significar para el cristiano más que lo que significa en el pensamiento de un teólogo cristiano. De modo que, a veces, uno se preguntaba si no sería que el conflicto se producía en la cabeza de nuestro teólogo. A la distancia a que hoy nos encontramos de estos hechos, parece que lo que entonces pasaba era bastante sencillo: el P. Laberthonnière detestaba a Santo Tomás de Aquino a causa de Aristóteles, pero detestaba más aun a Aristóteles a causa de Santo Tomás de Aquino. La situación era en esta época más confusa. Para mí, se trataba sobre todo de un sacerdote con el alma desgarrada por la oposición a la Iglesia, en que lo ponía su celo por la Iglesia, y que sufría...

Algunas inquietudes de este género no podían vencer la impresión producida en jóvenes espíritus por una seguridad tan total en un sacerdote de una pureza de vida y de una piedad ejemplares, que luchaba por la religión en peligro. Y no es en absoluto asombroso que la inclusión en el índice de varios de sus escritos,

seguida más tarde por la cruel prohibición de enseñar y de escribir, hayan sumido a sus amigos en la confusión. Nada podía hacerle cambiar de pensamiento, y sólo pudo, por el contrario, ir cediendo cada vez más a aquella extraña obsesión, compañera asidua de su silencio. Nunca, en esta soledad, le oí pronunciar una sola palabra de rebelión, una sola queja. Su sumisión a la Iglesia fue ejemplar, y, lejos de incitar a la rebeldía a aquellos de sus amigos a los que indignaba la dureza de la sentencia, no cesó de invitarles a la paciencia y al respeto por la disciplina. Otros hechos algo posteriores iban a aumentar el desorden. Se pasó de la teología a la política, de la especulación pasó a la acción.

Acababa de empezar mi época de enseñanza (1907) cuando se produjo la condena del *Sillón* por el Papa Pío X. Fue en 1910, y me afectó mucho. Me gustaría intentar decir por qué, pero no estoy seguro de lograrlo.

Nunca he visto a Marc Sangnier, nunca he asistido a una reunión del *Sillón*, y todavía hoy no he leído ningún artículo salido de su pluma. Yo no pertenecía al *Sillón*, ni a ningún otro grupo político, pero éramos muchos los que nos sentíamos unidos de corazón con Marc Sangnier, y solidarios con él en sus luchas. Solamente sabíamos, pero para nosotros era bastante, que frente a un catolicismo aún políticamente unido al Antiguo Régimen Sangnier quería dar derecho de ciudadanía en Francia a un catolicismo social, inclinado hacia el pueblo y sinceramente republicano. La política de unión preconizada por el Papa León XIII, y a la que, sin embargo, se oponían

nuestros jefes de filas, apelaba a una acción política de este tipo, pues era cada vez más difícil, en un país que parecía unido por mucho tiempo a una constitución republicana, mantener la ficción de que un cristiano estaba obligado en conciencia a escoger entre la Iglesia y la República. León XIII quería que, al menos los católicos, fuesen libres. Nuestros corazones estaban al lado de Marc Sangnier en un impulso libre de toda doctrina. Hijos, la mayor parte, de pequeña burguesía cristiana y republicana, sólo sabíamos que en algún lugar había un republicano cristiano que luchaba por nosotros. La condena de su movimiento fue para muchos de nosotros un rayo. ¿Quedaba todavía una actitud política para un francés católico fuera de la de los monárquicos o la de los "conservadores"? Si la había, no se sabía dónde estaba.

Hoy es fácil ver que la condena no tenía este sentido, pero esto no es una apología, sino un relato. El hecho es que se comprendió la cosa de esta manera, y, por lo demás, podía preverse que lo sería de esta manera. Para ser equitativo con los que se equivocaron, hay que acordarse del espectáculo que entonces tenían ante sus ojos.

Cuando fue lanzada la condena, hacía tiempo que la campaña contra el *Sillón* había comenzado, y, conforme a una tradición establecida, había comenzado en Francia. Cuando algunos franceses se quejan a Roma de que la censura eclesiástica guarda, respecto a nuestro país, una atención que a veces nos parece excesiva, la respuesta es siempre la misma: "¿Por qué, se nos dice, pasan ustedes el tiempo denunciándose los unos a los otros?" La raza de los de-

latores y los husmeadores de herejías no ha muerto, pero la crisis modernista fue su edad de oro.

No había relación alguna, en absoluto, entre la filosofía del P. Laberthonnière y las posiciones sociales o políticas del *Sillón*, pero sus adversarios eran frecuentemente los mismos, y tenían en común dos caracteres: todos se proclamaban "tomistas" y, en lo que puedo acordarme, todos se alineaban en política al lado de Carlos Maurras. A primera vista, no se descubre razón alguna de esta inesperada alianza. La *Acción Francesa* tenía por jefe a un ateo que se llamaba a sí mismo tal; nada asombroso, pues estamos llenos de ateos a nuestro alrededor. La *Acción Francesa* confesaba que utilizaba a la Iglesia para sus fines políticos, y tampoco esto era nuevo; desde Augusto Comte y su *Llamada a los conservadores* se sabía que un positivismo ateo puede buscarse aliados políticos en el lado de los católicos. Comte había ido más lejos, ofreciendo su alianza al General de los Jesuitas. Sólo que, en 1856, los jesuitas no habían respondido a aquella movilización general, mientras que, entre 1900 y 1910, Carlos Maurras consiguió reclutar tropas entre los jesuitas, los dominicos y, quizá, más aun, entre los benedictinos.

Nuestros nietos tendrán más libertad de espíritu que nosotros y, de cualquier manera, dispondrán de una perspectiva que a nosotros nos falta para juzgar estos acontecimientos. Nada más interesante para los espíritus preocupados por la teratología doctrinal que desmezclar las razones secretas de esta alianza. Políticamente, la cosa tiene explicaciones. Los franceses son naturalmente fanáticos; los fanáticos de derecha pro-

ducen los de izquierda, y siempre están dispuestos a perseguirse unos a otros en nombre de algún principio sagrado; sólo que esta vez los católicos habían sido los primeros perseguidos. Hay que admitir que la espantosa política del combismo nada hacía para reconciliar las Ordenes religiosas con la República, pero no se trata de eso. La cuestión verdaderamente interesante es saber por qué un maestro en teología que pertenecía a la orden de Santo Domingo, intérprete altamente cualificado de la teología tomista, y que gozaba en la Iglesia de una autoridad doctrinal indiscutible, se creía entonces obligado en conciencia a sostener que la noción del "mejor régimen político" sostenida por Carlos Maurras era precisamente la misma que había enseñado Santo Tomás en su tratado sobre *El gobierno de los príncipes*. Pues basta abrir la *Suma Teológica* con sentido común para saber que esto no es cierto. Este teólogo estaba muy lejos de ser el único en el error. No faltaban seglares de gran inteligencia y talento que no encontraban dificultad alguna en aliarse abiertamente con el nuevo partido del orden. El corazón del problema sería saber cómo, por qué secretos conductos, la filosofía tomista les parecía suministrar una justificación teológica a la doctrina política de Maurras. El interés que ellos tenían en decirlo es visible. Santo Tomás es el doctor común de la Iglesia; demostrar que su doctrina política era ya la de Carlos Maurras venía a probar que el pensamiento católico de Carlos Maurras era el mismo que el de la Iglesia, y de ahí *todos* los católicos franceses estarían obligados en conciencia a aprobar la política monárquica de la *Acción Francesa*. ¡Qué magnífica

tajada en perspectiva! Estaría bien saber exactamente qué variedad particular de "tomismo" debe haber sido aquélla para sentir tales afinidades electivas con un positivismo que, como el de Comte, se interesaba vivamente por Roma, pero no por Jerusalén.

Los que vivíamos estos acontecimientos no teníamos tiempo ni medios para someterlos a semejante análisis, pero algunos incidentes se desprendían de ellos con fuerza tal que no podían pasar inadvertidos. Hay que reconocer, por lo demás, que ambas partes buscaban el escándalo. Los *Anales de filosofía cristiana* no carecían de agresividad, pero no cabe la menor duda sobre qué fue lo que precipitó el desenlace. Cuando el P. Laberthonnière hizo un aparte con el P. Pedro Descoqs, S. J., en el capítulo de la *Acción Francesa,* no dudé un solo instante lo que ocurriría con su suerte. Puede que no haya correlación alguna entre los dos hechos. Ya lo he dicho, no pretendo escribir la historia de lo que en realidad ha ocurrido, sino lo que nos ocurrió a nosotros, es decir, lo que fueron los acontecimientos reales en nuestro espíritu, que no es necesariamente la misma cosa. Ahora bien, sobre este punto concreto no tengo la menor duda, y recuerdo que no fui el único en hacer el pronóstico. El P. Laberthonnière publicó, en 1911, un pequeño folleto de cuarenta y dos páginas: *En torno a la Acción Francesa*; sus amigos estuvieron siempre convencidos de que sus adversarios no se lo perdonaron nunca.

Toda condena doctrinal lanzada por la Iglesia es un acto esencial y puramente religioso. Cualesquiera que sean las apariencias contrarias, la política no cuenta

en ello para nada; no ocurre necesariamente lo mismo con los motivos de quienes la reclaman, la provocan y la comentan. A no ver más que las apariencias de los hechos, nosotros no podíamos dejar de asombrarnos con esta coincidencia de intereses heterogéneos. ¿Cómo elegir? Los sacerdotes que conocíamos personalmente porque se mezclaban en el mundo de los filósofos y cuyo celo religioso admirábamos, se encontraban tarde o temprano desaprobados por la Iglesia, mientras que los que triunfaban sobre ellos en nombre de la ortodoxia se decían partidarios de una filosofía cuya lengua no era ya de nuestro tiempo. Eramos víctimas de un desorden cuyas causas ignorábamos. Es curioso que Victor Delbos, nuestro maestro en la Sorbona, haya expresado hacia el fin de su vida su sorpresa de que le hubieran hecho falta tantos años, a él, católico, para redescubrir el sentido de la antigua noción de sabiduría. La generación anterior a la nuestra había, pues, experimentado ya el sentimiento de una carencia, había sufrido la impresión de una pérdida y la necesidad de repararla. La crisis aguda que atravesó nuestra generación no tuvo consecuencias funestas. Nos obligó a una investigación reposada sobre el origen de los malentendidos que enfrentaban a unos hermanos, en el fondo unidos por una misma fe. Ante nosotros se abría un camino de treinta años. De haber previsto que sería tan largo, muy pocos de nosotros hubiéramos tenido el coraje de comprometerse en esta tarea.

IV

LA TEOLOGIA PERDIDA

El joven filósofo que la Sorbona había dejado en libertad de buscar su propia filosofía encontraba, pues, la misma confusión del lado de la teología, pero sin la libertad. Lo que decían los portavoces oficiales de la ortodoxia estaba comprometido por demasiados lazos temporales para inspirar plena confianza, pero como cada vez que un sacerdote intentaba hablar en forma distinta la tentativa acababa mal, y ello no sin que mediase culpa por su parte, no se sabía, pues, hacia qué lado volverse.

La situación era tanto más confusa cuanto que, entre los seglares, la ignorancia de la ciencia sagrada era total. Los jóvenes católicos de aquel tiempo conocían muy bien su religión, y esto era lo más importante, pero era todo; ahora bien, si basta con conocer la religión para salvarse, no es suficiente para conocer y juzgar controversias teológicas que ponen en juego, y en causa, decisiones del magisterio eclesiástico.

Hoy el peligro es distinto, pues no faltan seglares con un barniz de teología que se toman por Padres de la Iglesia; pero en la época de que hablamos un joven filósofo no experimentaba el menor escrúpulo a este respecto. Un nuevo agregado de filosofía, si sabía su catecismo, se creía autorizado a entrometerse en todo

en materia de teología. Quizá alguien estudiará algún día la historia, tan atractiva, de lo que podría llamarse la filosofía católica universitaria. Uno de los rasgos más significativos de esta historia será sin duda que, entre tantos filósofos católicos —Lachelier, Delbos, Mauricio Blondel—, ni uno solo ha estudiado nunca la teología ni sentido, por lo demás, vivos escrúpulos a este respecto.

El hecho es bastante curioso, pues si hay una cosa por la que se deba alabar la Universidad de Francia es su respeto por la competencia. Su confianza casi excesiva en los diplomas se inspira en el mismo sentimiento; ahora bien, nosotros teologizábamos sin haber oído nunca una sola lección de teología; ignorábamos todo de su historia, no sabíamos lo que puede ser un comentario teológico de la Escritura hecho por un maestro competente ante unos alumnos ya maestros en estudios bíblicos. Y cosa no menos importante, carecíamos por completo de ese espíritu teológico que no se adquiere, como el espíritu jurídico, más que por el estudio, ejercitándose mucho tiempo bajo la dirección de un superior en la práctica de los métodos de la escolástica. Nada permite, más tarde, llenar esa falta inicial de una formación teológica bajo la autoridad de un maestro. Nos faltaba, sin embargo, y lo más grave era que no sentíamos que nos faltase. No diré que aquellos jóvenes seglares creían saber teología, pero ni siquiera pensaban que fuera algo que había que aprender. Entre nuestros maestros, creo que Victor Delbos recibió de Malebranche su primera iniciación en teología, propiamente dicha, y en cuanto a nosotros, alumnos suyos, ni poníamos en

duda que un filósofo era, con mayor razón, un teólogo. De aquí que tanta gente se mezclase en la ciencia sagrada, como aficionados, sin temer las consecuencias probables de su imprudencia. Alguno de entre ellos, cristiano ejemplar y espíritu noble, capaz de ocupar simultáneamente una cátedra de filosofía y una cátedra de matemáticas, no dudó en disertar sobre los más altos problemas teológicos, llegando incluso a explicar lo que es dogma para la Iglesia que los promulga. Lo mismo que la nuestra, su ignorancia en teología carecía de lagunas. Cuando se produjeron las catástrofes previstas desde hacía tiempo, todo este pequeño mundo no comprendió nada. Los que alcanzaban las medidas doctrinales se creyeron simplemente perseguidos por unos teólogos incompetentes.

Hay que decir también que la enseñanza religiosa había cambiado un poco de espíritu, al menos en Francia, y que este cambio tenía que provocar fatalmente accidentes de este género. Puede resumirse sumariamente lo que entonces pasó diciendo que, por su lado, los teólogos modernos tendían a hacer hincapié cada vez mayor en la filosofía. Mientras que los teólogos de la Edad Media, herederos en esto de los Padres de la Iglesia, habían renunciado con frecuencia a sus insuficiencias; los de nuestro tiempo insistían más bien sobre su necesidad. Volveremos sobre este punto. De momento queremos solamente hacer notar que, en la medida en que la teología filosofa, la filosofía se cree por lo mismo autorizada a teologizar. Ahora bien, parece cierto que, por razones por lo demás comprensibles en nuestra época, la enseñanza religiosa ha tendido, y sigue tendiendo aún,

a llevar lo más lejos posible el recurso a la razón en materia de apologética.

Una ojeada sobre lo que ocurrió con la enseñanza del catecismo entre 1900 y 1950, en las parroquias francesas, basta para revelar el sentido del movimiento. Los niños franceses de 1900 aprendían su catecismo, lo sabían de memoria y no debían olvidarlo nunca. No preocupaba tanto como hoy el saber qué era lo que comprendían de todo aquello; esto se les enseñaba más tarde, en el tiempo en que estaban en edad de comprender. De hecho, cuando en el espíritu de un cristiano formado en esta disciplina aparece una duda sobre la verdadera enseñanza de la Iglesia, sabe siempre en qué lugar de su catecismo encontrar la cuestión que necesita. Charles Péguy es un ilustre ejemplo de cristiano francés cuya religión sigue siendo aún la de su catecismo, ni más, no lo olvidemos, ni menos. El cura de la parroquia de Saint-Aignan, de Orléans, hizo un buen trabajo. Simplemente regaló a Péguy a la Iglesia.

El catecismo que entonces se estudiaba era, por lo demás, admirable; de una precisión y una concisión perfectas. Esta teología en comprimidos bastaba como viático de toda una vida. Cediendo, en este punto como en tantos otros, a la ilusión de que el espíritu democrático consiste en tratar a los ciudadanos como si fuesen, en principio, otros tantos débiles mentales, se ha querido bajarlo al nivel de las masas, en vez de subir a éstas hasta el suyo. De ahí esa dieta poco alimenticia que hoy se sirve a los niños con el nombre de catecismo. Es olvidar que el catecismo que se les enseña no está sólo destinado a servirles durante el

tiempo de su infancia; para nueve de entre cada diez de ellos, la verdad religiosa del primer catecismo seguirá siendo la de toda su vida. Hace falta, pues, que sea un alimento fuerte. Nunca se sabe si sobre los bancos del catecismo hay un futuro Charles Péguy, sentado con los niños de "la laica". Y quizá cualquier niña llegará a ser una Santa Teresa del Niño Jesús, doctor de la Iglesia. La enseñanza del catecismo es, pues, la más importante de todas las que un cristiano está llamado a recibir a lo largo de su vida, por larga y llena de estudios que ésta sea. Es de vital importancia que esta enseñanza esté cargada, en su principio, con toda la verdad religiosa que se le pueda hacer llevar.

Este es el fin que se proponía alcanzar el catecismo de nuestra infancia. Sabedor de que el cristiano vive de la fe, y preocupado por poner al niño inmediatamente en el camino de la salvación, que es el objeto propio de la enseñanza religiosa, aquel catecismo le ponía en primer lugar en posesión de la verdad de la fe, único conocimiento que llega al Dios de la religión, el que salva. Es completamente cierto que la razón natural basta para demostrar que hay un Dios, pero cuando el filósofo Aristóteles había demostrado por vez primera la existencia de un Primer Motor Inmóvil, aún no había dado un solo paso en el camino de la salvación. Todos los conocimientos filosóficos de Dios, juntos, no nos harán llegar nunca al Salvador de los hombres. Sé por mi razón que hay un Dios, pero esta certeza no es para mí la de mi propio conocimiento. Al decirme El mismo que existe, y al invitarme a creerle bajo palabra, Dios me ofrece compartir el conocimiento que El mismo tiene

de su propia existencia. No es sólo una información, es una invitación.

El acto de fe acepta esta invitación, y es por esto por lo que este acto es propiamente religioso, constituyendo, por su misma esencia, un asentimiento a la verdad sobrenatural, divina, participación de la cual, en el hombre, es la fe, participación finita pero real, que para nosotros es el comienzo de la posesión de Dios en la beatitud. Por tanto, puede saberse por la razón que hay Dios, pero sólo puede *llegarse* a ese Dios por la fe. No es, por lo demás, ni más ni menos que la enseñanza formal y explícita de la Escritura (*Hebreos*, 11, 6): *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod iraquirentibus se remunerator sit*: Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan. Hacer pasar al Dios de los filósofos y de los sabios antes del de Abraham, de Isaac y de Jacob, es realizar una sustitución de objeto cuyas consecuencias pueden ser graves. Tanto más grave, por lo demás, cuanto que los niños en cuyo espíritu se opera el cambio no son ni serán quizás nunca filósofos ni sabios.

Lo que enseña la escritura es también lo que antaño enseñaban los catecismos. Tomo como ejemplo el de la diócesis de Meaux, en su edición de 1885:

¿Cuál es la primera verdad que debemos creer?

La primera verdad que debemos creer es que hay un Dios, y que sólo puede haber uno.

¿Por qué crees que hay un Dios?

Creo que hay un Dios porque él mismo nos ha revelado su existencia.

¿No te dice también la razón que hay un Dios?

Sí, la razón nos dice que hay un Dios, porque si no hubiera Dios no existirían el cielo y la tierra.

Tomemos con cuidado estas posiciones tan francas y tan claras. *Credo in unum Deum*: la existencia de Dios es dada aquí como un objeto de fe incluido en el primer artículo del *Símbolo de los Apóstoles*; es objeto de fe, en cuanto revelado por la palabra de Dios mismo en la Escritura; en fin, siguiendo en esto la enseñanza de San Pablo (*Romanos*, 1, 20), este catecismo añade que la razón *también* dice que hay un Dios, causa de la existencia del cielo y de la tierra. Tales son, en su tenor y en su orden, las tres preguntas y las tres respuestas que la enseñanza elemental de la religión inculcaba entonces al niño.

Los hijos de aquel niño hecho ya hombre han aprendido cosas sensiblemente diferentes a las de entonces. En el *Manual de los catecismos* publicado en 1923, que contiene el *Catecismo de la diócesis de las provincias de París*, está dedicado a la existencia de Dios un largo artículo de cinco preguntas. En lugar de preguntar en primer lugar por qué *debemos creer* que hay un Dios, y de responder que lo creemos bajo su palabra, este segundo catecismo pregunta si podemos "conocer a Dios de una manera cierta". La respuesta es sí, "puesto que todas las criaturas nos prueban su existencia". En efecto, las criaturas no pueden ser causa ni de su propia existencia ni de su orden, y por tanto hace falta un creador, para darles el ser y conferirles la armonía. Otro argumento se deduce de la conciencia moral, pues ésta supone un señor que prescriba el bien y

el mal. Una tercera razón se saca del consentimiento universal, pues "en todos los tiempos y en todos los países se ha creído en la existencia de Dios". En último lugar, el catecismo pregunta si Dios ha manifestado por sí mismo su existencia. Respuesta: "Sí, Dios ha manifestado la existencia cuando se reveló a los primeros hombres, a Moisés y a los profetas, y sobre todo en la persona de su Hijo Jesucristo".

La doctrina sigue siendo la misma, pero el orden es ahora diferente. El Dios de la certeza racional, cuya existencia se alcanza por determinadas vías filosóficas, pasa ahora delante del de la revelación. Antes, se creía primeramente que Dios nos había hablado, y después se aseguraba que en efecto existe un Dios; en 1923, se comenzaba por asegurar que podemos conocer la existencia de Dios "de una manera cierta", por diversos argumentos sacados de la sola razón, y sólo después de esto se aseguraba su propio testimonio. Pero la cosa no *siguió así*. En este catecismo de 1923 el acto de fe en la palabra de Dios venía quizás un poco tarde, pero venía al fin; pero ya no aparece, *ni siquiera* al final, en la primera enseñanza religiosa que reciben los niños de hoy. Es cierto que el catecismo preparatorio ilustrado, publicado en Tours en 1949, comienza por afirmar: "Creo en Dios", pero da también la razón de ello, y ésta no es que Dios mismo nos haya revelado *su* existencia, es decir, la *suya*; no, "Yo creo en Dios porque nada se hace por sí solo".

¡Qué caída, en relación con el catecismo de 1885! Si es *porque nada* se hace por sí solo, la razón por la que se afirma que Dios existe, no se *cree*, sino

que se *sabe. Ex nihilo nihil* no es objeto de fe, es una proposición filosófica. Es incluso una proposición sacada de Lucrecio, un materialismo epicúreo que concluye directamente de ello que nada puede ser creado ni anonadado, y que la suma total de seres existirá y ha existido siempre. Para hacer salir la necesidad de un Dios creador de esta negación de la posibilidad misma de toda creación, hace falta manifiestamente que se introduzca otra noción entre el principio y la conclusión. En efecto, hay una: que *el mundo ha sido hecho*. Seguramente que, si se concede que este mundo ha sido hecho, este mundo no puede haber sido hecho más que por Dios; pero no es evidente que el mundo haya sido hecho; ésta es una conclusión filosófica a demostrar, y la demostración de la creación no es posible más que a partir de una cierta noción de la existencia y de la naturaleza de Dios que requiere una argumentación filosófica previa. Esto es muy complicado. Y no es todo, pues en el momento mismo en que se decide enfocarlo hacia la inteligencia, queda sustituida la simple visión de imágenes comentadas. ¿Se ha hecho sola esta casa? No. ¿Esta locomotora, este avión, este reloj se han hecho solos? No, y la respuesta es justa, pero siguen adelante: "El cielo con los astros, el mar con los peces, la tierra con sus montañas, sus campos, sus prados, sus árboles, sus flores, sus animales no han podido hacerse solos", y repitamos que también esto es cierto, con esta reserva sin embargo: no se han hecho solos, *han sido hechos*. Puesto que se precisa que, al principio, "no había nada", es en la creación del ser mismo del mundo en lo que el

catecismo piensa, pero entonces el problema se convierte en algo sin relación con las imágenes que ilustran la fabricación de un reloj, la construcción de una locomotora, de un avión o de una casa. Sólo Miguel Angel puede ilustrar a Dios creando el mundo *ex nihilo,* pero los frescos de la Sixtina no se dan como pruebas. ¿Qué ocurrirá, cabe preguntarse, el día cercano en que alguien haga ver al niño asentado en esta pseudo-filosofía que su razonamiento no vale nada? Pase que se le proponga inferir de la construcción de una casa por el hombre, con ayuda de materiales dados en la naturaleza, la creación de un universo hecho de la nada por un Dios, digamos incluso por Dios, pues el único Dios creador conocido es el de la Génesis; pero ¿cómo se puede además ayudarle a concebir esta operación divina por medio de imágenes? ¿Acaso no es peligroso? El día en que un soplo exterior derrumbe el castillo de naipes, ¿qué ocurrirá? Es de temer que todo se lo llevará el aire, creencia en Dios y filosofía.

No retrasaría mi justificación si no supiera perfectamente lo que va a deducirse de mis palabras y, desgraciadamente, nada podrá impedir que lo hagan los teólogos que confunden el orden de la definición doctrinal con el de la vida religiosa concreta tal como puede observarse en los espíritus. Muy diferentes en esto de su maestro Santo Tomás de Aquino, no pueden distinguir entre estas dos proposiciones, sin embargo tan diferentes: *hay demostraciones racionales de la existencia de Dios,* y esta otra: *no sólo* las hay, sino que *todos los hombres, a todas las edades y en todos los casos, son capaces de comprenderlas.* Nunca

sería demasiada la insistencia en invitar a todos los que, maestros en filosofía o en teología, viven en esta ilusión a que meditasen la consideración tan evidentemente justa de Gabriel Marcel que dice que, cuanta menos necesidad se tiene de pruebas de la existencia de Dios, más se encuentran, mientras que, cuanto mayor es la necesidad de encontrarlas, más difícil resulta el hacerlo. El orden seguido para enseñar la existencia de Dios reviste aquí una gran importancia práctica. Suponiendo incluso que el Dios de la filosofía sea el de la salvación, si yo me acostumbro primero a creer en su existencia, no ocurrirá nada grave el día que algún incrédulo ponga en duda la validez de una de mis pruebas. Mi vida religiosa no reposa en los razonamientos de Aristóteles, de Descartes o de Malebranche: *fundatus sum supra firmam petram;* pero si lo primero que me enseñan a saber es que Dios existe, y solamente después, a creerlo, es de temer que no se produzca la inversa. Creer es una cosa completamente distinta de creer saber; hasta tal punto, que en este segundo caso la fe aparecería fácilmente en cuanto que parecería no hacer otra cosa que confirmar el saber; pero si el saber pierde la confianza en sí mismo, este género de fe corre un gran riesgo de desaparecer con él. Este hombre creía saber que Dios existe; cuando no lo sabe, se da cuenta que tampoco cree.

Si verdaderamente se pretende fortificar la razón, no conviene ofrecerle una metafísica de pacotilla, y si a esto se responde que la metafísica es demasiado difícil para los niños, nadie lo pondrá en duda. La metafísica es difícil para todo el mundo, y es preci-

samente por eso por lo que, según Santo Tomás, era necesario que incluso las verdades salutíferas accesibles a la razón natural fueran reveladas. Santo Tomás lo dice con términos propios: era *necessarium*. Un poco inquietos de verle comprometer de esa forma la distinción formal necesaria entre el orden de la fe y el del saber, nuestros teólogos "tomistas", que lo son en mayor medida y mejor que el propio Santo Tomás de Aquino, precisan que sólo se trata de una necesidad *moral*; era, dicen, *moraliter necessarium*. En cuyo acto, aunque sea de otro orden, la necesidad moral no es menos necesaria que la necesidad metafísica, y por ello Santo Tomás no creyó que se debiera marcar esta distinción. En la perspectiva de la salvación del *género humano*, que es la suya, la distinción es inoperante. Dios no ha querido, simplemente, que la salvación fuese posible para todos solamente en teoría, y como en principio, sino prácticamente y de hecho. ¿Qué importaba a este respecto que todos los hombres, a todas las edades y en todas las condiciones, fuesen teóricamente capaces de probar la existencia de Dios por vía demostrativa, si, prácticamente y de hecho, un número enorme de entre ellos sería incapaz de hacerlo? ¿Cuántos quedarían? *Paucissimi*, dice Santo Tomás. Por ello, este santo recomendaba a todos, jóvenes y menos jóvenes, recibir la verdad de Dios por la fe, en espera de poder comprenderla. Era la sabiduría personificada; pero esto ocurría en el siglo XIII. Parece que desde entonces se ha encontrado el arte de producir en gran número niños metafísicos.

Debo este testimonio a los sacerdotes que me en-

señaron mi religión, que jamás nos hicieron injerir en forma de pseudo-filosofía: "Creo en Dios porque él mismo nos ha revelado su existencia"; al releer estas líneas, a más de sesenta años de distancia, los que aprendieron, tiempo ha, a recitar esto de memoria, experimentan la agradable impresión de encontrarse en su casa; todo ello es cierto, hoy como entonces, en el mismo grado. Nunca he olvidado una sola línea de aquel catecismo de 1885, tan firme, tan completo, tan sólidamente apoyado en una fe amiga de la inteligencia, pero que sabía mantenerse en su sitio; y cosa aún más importante, nunca he tenido la menor duda. Deseemos que los cristianos del futuro puedan dar un día testimonio semejante del catecismo que aprenden hoy.

La tendencia de que estamos tratando se comprende mejor cuando se conocen sus orígenes. El fin del siglo XIX y el principio del XX han visto producirse un movimiento apologético de un carácter particular y, en un sentido, diferente a todos los que se habían conocido. Era una reacción contra el tradicionalismo del siglo XIX, que a su vez había sido una respuesta al filosofismo antirreligioso del siglo XVIII. En el artículo "Eclecticismo" de la *Enciclopedia*, Diderot había dado el tono al libre pensamiento de los siglos futuros exaltando al hombre que, "pisoteando los prejuicios, la tradición, la ancianidad, el consentimiento universal, la autoridad, en una palabra, todo lo que subyuga a la mayoría de los espíritus, se atreve a pensar por sí mismo". Plegándose bajo la violencia del ataque, muchos cristianos cometieron entonces el error de aceptar el plan-

teamiento del problema elegido por sus adversarios. La razón se alzaba contra la fe y la tradición, y por consiguiente, pensaban ellos, era su enemiga. La mejor respuesta que pudieron imaginar fue, a su vez, alzar la fe y la tradición contra la razón. Puesto que la filosofía imponía la elección entre ser filósofo y ser cristiano, serían cristianos contra los filósofos. De esta manera, nacieron las doctrinas, bastante diversas, pero emparentadas por este espíritu común de reacción contra la razón filosófica, a las que van unidas los nombres de Bonald, Lamennais, Bonnetty, Bautain y muchos otros, pero cuyo heraldo más elocuente fue el religioso teatino Ventura de Raulica.

Este era un italiano que predicó en francés con un ardor y un verbo seductores, en 1885, una serie de conferencias sobre *La razón filosófica y la razón católica*. El título indica de modo suficiente por sí solo el espíritu que lo imbuía. Fundada en la fe y la tradición, la razón católica es buena; por el contrario, la razón filosófica es mala, dado que se cree "capaz por sí misma, por lo que es y porque puede naturalmente, sin ayuda ni asistencia de una razón extraña y superior, llegar por medio del razonamiento al conocimiento de todas las verdades esenciales, ya intelectuales, ya morales". A la "razón filosófica de los tiempos antiguos... abyecta en su origen, absurda en su método, desgraciada en sus resultados, funesta en sus consecuencias", el elocuente teatino oponía "la razón católica, la única que posee la propiedad feliz de evitar el error, de encerrar la verdad, porque se funda ante todo en la enseñanza y en las doctrinas de Jesucristo".

Es en la perspectiva de sistemas de este género, casi todos los cuales fueron objeto de correcciones doctrinales venidas de Roma, como conviene leer la decisión del Concilio Vaticano sobre la posibilidad de conocer con certeza la existencia de Dios por la sola luz de la razón. Pronto se vio iniciar, entre los filósofos y los teólogos cristianos, una nueva oscilación del péndulo. En la recopilación de sus conferencias de 1885 Ventura de Raulica había citado en apoyo de sus propias posturas una carta bastante curiosa dirigida por "Monseñor de Montauban" a Agustín Bonnetty, director de los "Anales de Filosofía". Lo más notorio que el obispo de Montauban decía en ella era que "atribuir a la razón el conocimiento de Dios por vía de la demostración es darle más de lo que le pertenece". El Concilio Vaticano restauró, pues, a la razón natural en sus derechos, y confirmó solemnemente su poder de alcanzar un conocimiento cierto de Dios por las vías de la demostración. Toda esta historia era la de una generación anterior a la nuestra, y nosotros lo ignorábamos completamente en nuestra juventud.

Y de ahí nuestra sorpresa al encontrarnos ante una escuela de filósofos cristianos cuya existencia nos resultaba inexplicable. No sabíamos que representaban una reacción racionalista contra la respuesta del tradicionalismo al filosofismo del siglo XVIII. Excuso decir el asombro que produjeron en nosotros unos maestros cristianos que se vanagloriaban de no creer en la existencia de Dios, así como en ninguna de las tesis de teología natural accesibles a la luz de la razón y que los teólogos llaman, con una expresión

tomada de Santo Tomás de Aquino, los "preámbulos de la fe". De modo que, frente a todo aquello de que los tradicionalistas habían negado que la razón bastase para conocerlo sin la ayuda de la revelación y de la fe, esta nueva escuela de teólogos afirmaba por el contrario que no sólo bastaba la razón para conocerlo, sino que incluso nos era imposible conocerlo de otro modo.

Esta actitud era tanto más curiosa cuanto que se explicaba y se justificaba por preocupaciones esencialmente religiosas. Era una especie de racionalismo apologético. En este principio del siglo XX, donde todo dependía aún de la ciencia y donde nada que no fuera estrictamente científico era respetado, es natural que los sacerdotes celosos hayan sufrido el desprecio que tantos creyentes sentían por los escritos de los autores católicos. Y por consiguiente, esperaban atraer la atención y merecer el respeto de los sabios y de los filósofos no creyentes filosofando como si ellos mismos no fueran cristianos. Aún no se ha estudiado como merece la historia de este esfuerzo por separar la filosofía de la teología, no completamente, como habían hecho los averroístas del siglo XIII, resignándose eventualmente a su desacuerdo, sino a fin de poner, por el contrario, en evidencia un acuerdo entre filosofía y revelación, espontáneamente obtenido por una razón sustraída a toda influencia positiva de la fe.

Es comprensible que estos maestros hayan insistido sobre el poder que tiene, en efecto, la razón natural para conocer verdades tales como la existencia de Dios, su unicidad y otras del mismo orden, sin re-

currir a las luces de la revelación. Es más difícil comprender por qué, cediendo completamente a la oscilación del péndulo, creyeron que tenían que inferir de la decisión del Concilio Vaticano que, puesto que se puede demostrar que Dios existe, es imposible creerlo. Sin embargo, es lo que hicieron. En 1925, en la séptima edición de un *Tratado elemental de filosofía para uso de las clases*, editado por un grupo de profesores que enseñaban en una ilustre universidad católica, podía leerse esta notable proposición: "Moralmente necesaria a la humanidad para conservar su patrimonio de verdades especulativas y morales", la revelación "no lo es físicamente"; y en todo caso, "la existencia de Dios no puede ser el objetivo de un acto de fe divina". He aquí, pues, a unos jóvenes cristianos convencidos de que, aunque quisieran, les sería *imposible* creer en la existencia de Dios. De no conocer el precioso don que tienen los estudiantes de no tomar en serio las proposiciones de sus maestros, espantaría que tales pensamientos hayan podido ser concebidos, enseñados, escritos e impresos bajo la responsabilidad de unos maestros cristianos, al principio del siglo XX.

Lo más notable es que esta enseñanza no haya levantado ninguna protesta ni causado escándalo alguno. Y es a la vez un hecho feliz, pues se habría perdido el tiempo en discutir proposiciones que la vida de sus autores desmentía a cada momento. Pero sobre todo, no vayamos a imaginar tras estas palabras un puro filosofismo o racionalismo. Sería un error. Muy por el contrario, los que así hablaban, lo hacían para mayor gloria de Dios. Perseveraban

en esta forma de hablar como filósofos puros, y sin recurso alguno a la fe, para llevar a los no creyentes a tomar en serio la enseñanza filosófica dada en las escuelas cristianas. Pero los mismos no creyentes son bastante perspicaces para distinguir bajo este aparente racionalismo la preocupación religiosa que lo inspira. Por lo demás, se tenía tendencia a olvidar que, fuera de la Iglesia, no hay sólo no creyentes. Y mientras que ningún católico se inquietaba a este respecto, hubo un teólogo calvinista que lo tomó en cuenta. En su libro *De la naturaleza del conocimiento religioso,* publicado en París en 1931, el pastor A. Lecerf se preocupó de denunciar esta doctrina que representaba al pensamiento católico tal como debería ser para que un protestante tuviera razón en rechazarlo. El pastor A. Lecerf no era un Barthien; no guardaba hostilidad alguna contra la razón natural, ni siquiera caída; era simplemente un cristiano y, a este título, creía en la distinción esencial del orden de la naturaleza y del orden de la gracia. Por ello, este teólogo calvinista mantenía que la teología natural, es decir, la metafísica, es "incapaz de servir de fundamento al conocimiento *religioso*", en lo cual tenía toda la razón y se mostraba fiel a la verdad católica. La metafísica puede ofrecer unos preámbulos a la fe, pero sólo la palabra de Dios le sirve de *fundamento.*

Un filósofo cristiano podía quedar sorprendido de ver a unos maestros católicos enseñando semejante doctrina, pero no por ello se emocionaba. En su corazón no cabía la menor duda sobre la posibilidad *física,* como decía placenteramente uno de ellos, de hacer un acto de fe divina en la existencia de Dios.

Hacía uno varias veces al día, lo cantaba también los domingos en la misa mayor, y sobre todo sabía aún su catecismo de 1885: "Creo que Dios existe porque él mismo nos ha revelado su existencia". Es por lo demás perfectamente exacto que esta adhesión de la inteligencia y de la voluntad a la palabra de Dios, revelándonos, no la existencia de un dios en general, sino la *suya,* es el fundamento indispensable del conocimiento propiamente religioso. Si hay calvinistas que creen que la doctrina de la Iglesia católica les prohibe reconocer esta verdad, o que ella la ignora, quizás sean responsables de su ilusión algunos maestros mal informados, porque de ilusión se trata. En tanto que cree, en tanto que ama, en tanto que reza, el católico, filósofo o no, no sale un instante del orden sobrenatural en que le compromete, con la "fe del bautismo", su acto de adhesión a la existencia de Dios conocida por su palabra. Y aquí, nuestro asentimiento ya no se dirige al saber de un filósofo, sino que se adhiere al conocimiento que el mismo Dios tiene, o mejor, que *es,* de su propia existencia. Santo Tomás no ha admitido ciertamente nunca que cualquier prueba metafísica de la existencia de Dios pueda dispensar al cristiano de creer un solo instante en la existencia de un Dios que este mismo Dios nos enseña. La teología *de Deo revelante* incluye todo lo que sabemos del Dios salvador que es objeto de la fe, comprendida su existencia y empezando por ella. Y no sólo es esto cierto en sí, sino que es la enseñanza expresa de la Escritura cuyas palabras hemos recordado: *accedentem ad Deum*... Es por esto, por lo demás, por lo que, co-

mentándola en una de sus cuestiones *De veritate* (14, 11), Santo Tomás concluía de ello: "De donde se sigue que *cada uno* está obligado a creer *explícitamente* y *en todos los tiempos* que Dios existe y que ejerce su providencia sobre las cosas humanas".

Y por ello, resulta más notable que esta verdad religiosa fundamental encuentre tan difícil acogida en el espíritu de los filósofos cristianos de hoy, y no sólo de los filósofos, sino incluso de algunos teólogos. En el siglo XIII, el esfuerzo principal de la teología estaba encaminado a hacer ver la necesidad de la fe y la insuficiencia de la razón filosófica para asegurar la salvación de los hombres. Era por lo demás la consigna que les imponía la Iglesia. "¡Que no se hagan los filósofos! *Nec philosophos se ostentent*", decía, en 1231, el papa Gregorio IX hablando de los teólogos de la Universidad de París. Algunos maestros de nuestros días pretenden ser teólogos, pero no para todos los efectos, sino sólo cuando se trata de conocer a Dios. Muchos de entre ellos se reservan una teología natural, de la que no les basta decir que es posible, cosa que nadie discute, sino que, de simple posible que es, quieren hacerla obligatoria. El fideísmo es la tentación natural del protestantismo, y un cierto racionalismo es la de los teólogos católicos de todos los tiempos. Reléanse las admoniciones de Gregorio IX, sus adjuraciones reiteradas a los maestros parisinos del siglo XIII, y se comprobará que este estado de espíritu no viene de ayer. Sin embargo, sobrevivía en el tiempo de que hablamos.

A continuación de la publicación de *Cristianismo*

y filosofía, en 1936, hubo naturalmente objeciones de todos los tipos. El P. Laberthonnière reprochaba al libro el separar aún con exceso filosofía y teología. Podía esperarse. El director de los "Anales de Filosofía cristiana" seguía así la tradición de su propia revista; para él, desde que se intentaba distinguirlas, se separaba demasiado estas dos disciplinas. Pero las objeciones venían, más bien, del lado de la razón que del de la fe. Entre estas objeciones, ni una sola tenía en cuenta el texto de la *Epístola a los Hebreos,* ni el comentario que de ella hace Santo Tomás de Aquino, a pesar de ser el fundamento mismo de la tesis en cuestión. Seglares o clérigos, ninguno de los que argumentaban contra ella tenía la menor preocupación por justificaciones escriturarias o teológicas. En efecto, aquellos cristianos defendían los derechos de la filosofía; sus argumentos debían por tanto ser, no de los textos escriturarios, sino de las razones.

Un segundo carácter común a estas objeciones era una especie de inaptitud radical (*in radice*) para darse cuenta del sentido religioso del problema. Para los filósofos, incluso los cristianos, todo se reduce con frecuencia a una cuestión de información. Dada una teología de un metro de ancha, para ellos el problema es saber si, perteneciendo a la razón veinte, treinta o treinta y cinco centímetros, corresponde el resto, de derecho, a la fe en la revelación. Y no es así como las cosas ocurren en la realidad. Cuando el filósofo acompaña al teólogo con una vigilancia simpática para saber hasta dónde avanzará la razón natural, él ha llegado ya al final. De hecho, ha partido ya de lo que siempre será, *en esta vida,* un tér-

mino incompletamente accesible a la razón. Salga lo que salga, la fe posee por anticipado toda la sustancia de lo que el filósofo conocerá jamás de Dios, y más. Pero la posee de otra forma, como sólo puede poseerla una virtud teologal que es, por sí, participación en la vida divina y prenda de la visión beatífica. Esta distinción de los órdenes permite comprender que un mismo intelecto pueda saber, como filósofo, lo que saben de Dios los filósofos, y creer como cristiano lo que creen de Dios los cristianos; al hacer esto, el intelecto no sabe ni cree la misma cosa bajo la misma relación, pues la filosofía nada sabe de la existencia del Dios de la Escritura. La filosofía sabe que hay un dios, pero ninguna filosofía puede sospechar la existencia de aquel Dios. Por esto, preocupado únicamente del conocimiento que salva, el teólogo llevará siempre al filósofo al punto de partida: "*Accedentem ad Deum oportet credere quia est*... No sólo se tiene necesidad de la revelación cristiana para creer en Dios, sino que no hay sentido en imaginar que pueda conocerse su existencia de otra forma que por la fe en su propia revelación".

Una tercera nota típica del estado de espíritu que entonces dictaba estas objeciones resulta un poco más difícil de denunciar, pero es tan importante que hay que decidirse a hacerlo. Es, podría decirse, ese algo sospechoso que *siempre* tiene el racionalismo de estos defensores de la razón. Pueden llevar chaqueta, pero siempre con cuello romano. Su género de racionalismo se reconoce por la señal siguiente: sacerdote o seglar, teólogo o filósofo, el cristiano que defiende contra vosotros los derechos de la razón no

tardará mucho en acusaros de herejía. Es más fuerte que ellos, ¡y es además tan cómodo! He aquí un hombre que se toma el trabajo de escribir un libro, sin duda porque cree tener algo útil que decir, pero lo que dice nos parece desacostumbrado, y se empezará por atribuirle "una concepción muy particular de las relaciones de la filosofía y la teología"; en efecto, es muy particular, puesto que no es la nuestra. Queda entonces el desembarazarse de ella. Esto se hará atribuyéndole en primer lugar una tesis tan visiblemente absurda que la refutación sea inútil. Entonces, se le colgará el intento de "reservar el término de filósofo auténtico a aquel que intente servir a la revelación cristiana". Este absurdo ocupa útilmente el lugar de la posición del autor al que no se ha comprendido. ¡Falta darle el golpe de gracia! Este autor que critica a Lutero y a Calvino, "está todavía en su propia construcción mucho más cerca de ellos de lo que piensa... En el fondo, el Sr. Gilson se defiende mal contra un cierto jansenismo larvado que tan poderoso continúa en el seno del catolicismo francés: su adversario no es tanto la Reforma como el Renacimiento, condenado en bloque (p. 150) por haber esperado demasiado en la razón humana".

Hay que detenerse, pues nuestra crítica acumula pruebas, añadiendo aquí la dialéctica de lección de auxiliaría a las peores prácticas de las denuncias teológicas. Pues, en primer lugar, yo nunca he condenado en bloque el Renacimiento, ni allí ni en otra parte, sino el naturalismo del Renacimiento, que es cosa muy distinta; pero me admiro sobre todo de

que, en lugar de tomar en consideración los textos precisos de la Escritura y de Santo Tomás, de los que se desprende la tesis que le disgusta, le encuentre un residuo de luteranismo, de calvinismo y de jansenismo. Los seglares deberían dejar a los teólogos este género de argumentos, y, sobre todo, *no deberían recurrir a la fe religiosa de su adversario para conseguir que éste reconozca la suficiencia de la razón*. Tal es, sin embargo, el rasgo distintivo de este pseudo-racionalismo. La confianza que el más racionalista de los cristianos pone en la razón natural, nunca le hará olvidarse de recurrir finalmente a la autoridad de la Iglesia. Su racionalismo está siempre apoyado en un concilio.

Por lo menos dos veces he hecho la memorable experiencia de esto; una primera vez, en Europa, en el transcurso de una reunión de filósofos católicos principalmente integrada por sacerdotes, filósofos, teólogos o una cosa y otra; una segunda vez, durante una reunión de estudiantes y profesores en un colegio católico de los Estados Unidos. Las dos veces corrí intencionadamente el riesgo de hacer estas dos proposiciones, que yo sabía explosivas: todo lo que está en la *Summa theologiae* pertenece a la teología; yo creo en la existencia de Dios. Las dos veces, la reacción fue instantánea y fue la misma: yo era un fideísta. Y se me administró la prueba de ello aplicándome la *Constitutio dogmatica de fide catholica* del Concilio Vaticano, decisión del 24 de abril de 1870. Si la hubiesen tenido a mano, mis oponentes me hubieran asimismo recordado la fórmula tal como se encuentra en el *Motu proprio* de Pío X,

Sacrorum Antistitum, del 1.º de septiembre de 1910: "Dios, en cuanto principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certidumbre e incluso demostrado por la luz natural de la razón por medio de lo que ha sido hecho, es decir, de las obras visibles de la creación, lo mismo que la causa lo es por sus efectos". Yo me esforcé por protestar diciendo que yo creía todo eso, y que incluso lo sabía muy bien sin tener que creerlo, pero no logré hacerme comprender. Si usted admite verdaderamente una demostración de la existencia de Dios, me respondían continuamente, no sólo no tendría necesidad de creerlo, sino que además no podría.

¡Cuántas confusiones en una! Pero no nos meteremos en este enredo. Esta anécdota viene a cuento con un solo fin, que es hacer palpar los límites de un género de racionalismo muy exigente con los otros, pero que lo es muy poco consigo mismo. La decisión del Concilio Vaticano y las palabras de Pío X, manteniendo el poder de la razón natural, están parejamente fundadas sobre el conocidísimo texto de San Pablo (*Romanos,* 1, 20). Estos actos del magisterio de la Iglesia son actos religiosos. La Iglesia tiene todo derecho a tomar una decisión semejante y autoridad para promulgarla. Se concibe, por tanto, muy bien que un teólogo apele con ello a la fe del cristiano en la infalibilidad de la Iglesia para hacerle admitir la posibilidad de una demostración puramente racional de la existencia de Dios. Está entonces propiamente en su papel, e irreprochable, pero incluso suponiendo que su crítica no se equivoque de dirección, no podría justificar este recurso

al concilio para recurrir a la luz natural de la razón.

¿Y qué noción de la teología pueden formarse unos cristianos, seglares o clérigos, que no pueden oír decir que las pruebas de la existencia de Dios son teológicas, sin concluir de ello que el que habla de este modo les considera, por lo tanto, imperfectamente racionales? Todo en este desorden sugiere la necesidad de una noción de la teología en la que lo cierto de cada una de estas posiciones encuentre el lugar que le corresponde. En el tiempo de que hablamos, hacía por lo menos setecientos años que la había definido Santo Tomás, pero lo ignorábamos, o por lo menos solamente lo habíamos comprendido mal. La historia iba a permitirnos encontrarla de nuevo.

V

LA TEOLOGIA HALLADA DE NUEVO

Sólo Clío ha permitido poner un poco de orden en esta confusión desmezclando sus orígenes; pero al hacerlo, planteó problemas que ponían de nuevo en tela de juicio varias perspectivas históricas heredadas. Las perspectivas de las que no se tiene conciencia por sí mismas son las más difíciles de modificar.

La primera se encuentra bastante bien definida por Victor Cousin en el principio del *Curso de filosofía* de 1918: "En la historia de la filosofía sólo hay dos épocas verdaderamente distintas, lo mismo que en la del mundo: la época antigua y la época moderna". En medio de ambas, la luz del genio griego "se apaga poco a poco en la noche de la Edad Media". El siglo XV, y el siglo XVI "no son otra cosa que el parto del siglo XVII"; en una palabra, "la segunda época comienza en Descartes".

No se trataba siquiera de una visión oficial de la Historia, sino que era de una evidencia tal que a nadie se le pasaba por la cabeza discutir. En 1905, Octavio Hamelin escribía todavía que Descartes venía después de los griegos, casi sin transición entre aquellos y él, salvo los físicos. Había habido primero una filosofía griega, y después una filosofía moder-

na; entre las dos, nada, aparte de una teoría fundada en la fe y la autoridad, que son la negación misma de la filosofía. En 1905, mi maestro Luciano Lévy-Bruhl, uno de los hombres hacia los que mi deuda de reconocimiento es mayor, me propuso como tema de investigaciones: *Descartes y la escolástica.* Al sugerírmelo, él mismo se acordaba de la célebre memoria de Freudenthal sobre *Spinoza y la escolástica.* Yo lo ignoraba todo de la escolástica y no había leído una sola línea de Santo Tomás ni oído hablar de él a un solo maestro, pero L. Lévy-Bruhl sabía que yo era católico y, basándose en esto, él suponía lo contrario. De modo que me proponía este tema para que fuera de mi agrado, él, ¡el sociólogo de *La mentalidad primitiva* y de *La moral y la ciencia de las costumbres*! Señalo este detalle como confirmación de las líneas perfectas de Charles Péguy sobre "aquella especie de gran liberalidad, de bondad de espíritu e incluso de corazón que tenía la filosofía en la enseñanza de nuestro Lévy-Bruhl". La bondad de corazón de aquella enseñanza filosófica, exactamente eso; nunca se dirá mejor.

La tesis de 1913 sobre *La libertad en Descartes y la teología* nació de estas investigaciones. Sus conclusiones me sorprendieron. Las exigencias de este trabajo, remontándome desde Descartes hacia lo que yo suponía ser las fuentes medievales de su doctrina, fue lo que me hizo tomar contacto por vez primera con Santo Tomás de Aquino y otros teólogos escolásticos. Una enorme cantidad de nociones y conclusiones habían pasado de sus doctrinas a la de Descartes, pero la palabra "fuente" no precisa bien la

situación. En la filosofía cartesiana no había verdaderamente nada de la teología escolástica. Más que remontarse hasta allí como fuente, Descartes había explotado la escolástica como una carrera. A medida que mi trabajo avanzaba, yo experimentaba una desolación, una creciente desolación intelectual al ver el pobre residuo que el cartesianismo había conservado de posturas filosóficas cuya plena justificación no estaba en él, sino en las teologías escolásticas. Las conclusiones de la doctrina no estaban en duda, pero sí un cierto modo sumario de no retener más que una serie de conclusiones, sin sus justificaciones. De la escolástica a Descartes, la pérdida de sustancia metafísica me parecía inmensa. A cuarenta y cinco años de distancia, recuerdo perfectamente el sentimiento de temor que experimenté el día que, después de tener un largo rato la pluma en mi mano, terminé por escribir la siguiente frase: "Sobre todos estos puntos, el pensamiento cartesiano señala, con relación a las fuentes de las que derivaba, mucho menos un progreso que un empobrecimiento".

Puesto que ésta era a mis ojos la verdad, debía decirla, pero al decirla violaba una prohibición. Esta conclusión volvía a poner en tela de juicio perspectivas históricas que habían pasado a ser costumbres, es decir, prácticamente dogmas. Si pueden encontrarse en la Edad Media posiciones metafísicas mejor elaboradas técnicamente y más perfectamente justificadas de lo que lo son cuando se las encuentra en Descartes, se hace difícil sostener con Cousin que, entre los griegos y Descartes, no hay más que una especie de noche intelectual por extinción progresi-

va de la luz griega. Si, en algunos puntos, hay más en Santo Tomás que en Descartes, no puede decirse con Hamelin que "Descartes viene a continuación de los Antiguos, casi como si nada hubiera entre ellos y él".

Este cambio de perspectiva histórica era un grave problema propiamente filosófico. Victor Cousin había dicho, por lo demás, con perfecta justicia: "La filosofía que había precedido a Descartes era la teología". En tanto en cuanto se presentaba la filosofía de Descartes como una negación de la escolástica, la situación era sencilla: primero, Santo Tomás, y después, Descartes; en primer lugar, la teología, y la filosofía después; pero si Descartes había utilizado materiales suministrados por Santo Tomás, la situación se complicaba de una manera extraña, pues para ello hacía falta que lo que en el pensamiento de Santo Tomás había sido teología, se hubiera convertido en filosofía en el de Descartes. Y por consiguiente, no podía haber entre teología y filosofía la contrariedad de esencias que de ordinario se imagina. Más exactamente todavía, para que Descartes haya podido extraer de las teologías escolásticas tanta filosofía hacía falta que, bajo una forma u otra, ésta estuviera presente en aquélla. Por consiguiente, en la Edad Media había habido filosofía, y la historia debía ir a buscarla allí.

A estos problemas venía a añadirse un último, demasiado difícil para que pudiera intentarse resolverlo ya entonces, pero que había que guardar en reserva. ¿Cómo había entrado en la escolástica esta filosofía que Descartes había encontrado allí? Por Grecia, se-

guramente, y sobre todo por Aristóteles, pero precisamente Aristóteles era lo que Descartes detestaba en la escolástica, de la que solamente retenía los elementos cristianos: la existencia de un solo Dios, infinito, simple, soberanamente libre; creador del universo a título de causa eficiente todopoderosa, comprendido en ello el hombre hecho a su imagen y semejanza, dotado de un alma puramente espiritual, libre de toda materia y capaz de sobrevivir a su cuerpo, conclusiones de Descartes ninguna de las cuales puede encontrarse en Aristóteles; por el contrario, todas se encuentran fácilmente en la escolástica. De modo que la filosofía griega salió de la Edad Media distinta a como había entrado en ella, y, lejos de venir después de los griegos, "casi como si nada hubiera habido entre éstos y él", Descartes vino después de la Edad Media, casi como si los griegos no hubieran existido. Ahora bien, la filosofía debe a la teología cristiana el haber sufrido tan profunda transformación. De modo que la teología no sólo contenía metafísica, sino que ha tenido también que producirla. Esta doble transmutación de la filosofía griega en teología cristiana, y de teología cristiana, después, en filosofía moderna, no estaba de acuerdo con la oposición que comúnmente se ve por ahí entre las dos disciplinas. Era, pues, del todo necesario remontarse hasta esta antigua filosofía de los teólogos para examinar su naturaleza y contenido.

El sentimiento de esta necesidad me impuso la obligación de comenzar el estudio serio de Santo Tomás de Aquino, sobre todo en sus obras teológicas, las únicas en que se encuentra, enseñado de una ma-

nera explícita, ese cuerpo de doctrinas metafísicas distintas de las de Aristóteles y de las que puede decirse que, por medio de Descartes, se han convertido en el bien común de la filosofía moderna. De ahí, un modesto trabajo de debutante, *El tomismo*, que no encontró editor en París, pero que fue publicado en Estrasburgo en 1919. El libro seguirá siendo siempre un monumento levantado por su autor a su propia ignorancia de las cuestiones de que hablaba. Al propio tiempo resulta una curiosidad tipográfica.

De las críticas que se hicieron a este ensayo, me han quedado presentes tres. Una, muy pertinente, era de Mauricio de Wulf. Le reprochaba al libro la insuficiencia, muy real, de su parte propiamente metafísica. Prometí entonces tenerlo en cuenta, y espero haberlo hecho en adelante. La segunda decía que el libro sigue el orden *teológico* en una exposición de la *filosofía* de Santo Tomás; volveremos sobre ello. La tercera, que nos sumió en el estupor, era de un teólogo de las Facultades católicas de Tolosa. Protestaba contra la pretensión de exponer una "filosofía de Santo Tomás de Aquino", como si existiese una doctrina que realmente fuese tal, cuando era así que no había otra que aquélla que había compartido con sus contemporáneos. En suma, esta crítica daba a entender que la filosofía llamada de Santo Tomás habría podido exponerse a partir de las obras de cualquier teólogo escolástico lo mismo que de las suyas. Este crítico, imagino, admitía con el historiador Mauricio de Wulf la existencia de una síntesis escolástica, constituida principalmente por la técnica intelectual de Aristóteles adoptada por todos los escolásticos, y

que en efecto fue para ellos como un "bien común".

El origen de este concepto de la historia es bastante fácil de explicar. Los mismos maestros cristianos que, por las razones que se han visto, deseaban entonces constituirse una filosofía libre de toda ligazón teológica, hacían sencillamente refluir su ideal doctrinal sobre el pasado. Y para no aislarse de la tradición, adaptaban ésta a sus necesidades y se construían una filosofía medieval, tan independiente de toda teología como deseaba serlo la suya. En historia no existen esfuerzos inútiles; cada historiador sólo puede recabar del pasado lo que en él ha visto bajo el punto de vista desde el que lo consideró.

La única manera de saber si la filosofía de Santo Tomás era verdaderamente la misma que la de los otros escolásticos, era compararle con algún otro teólogo. De ahí, el estudio sobre *La filosofía de San Buenaventura,* publicado en 1924. El trabajo fue fácil gracias a la excelente edición de las obras completas del santo por los Padres franciscanos de Carachi. Las exposiciones de este teólogo están por lo demás tan ordenadas y tan perfectamente claras que su historiador debe contentarse a veces con traducirlo. La doctrina era manifiestamente distinta de la de Santo Tomás. Las nociones fundamentales de ser, de causa, de intelecto y de conocimiento natural diferían en las dos doctrinas; de modo que, en adelante, teníamos por lo menos dos filosofías medievales, y todo seguía el mejor camino cuando apareció el P. Mandonnet, O. P., y cambió por completo las bases del problema.

Historiador de gran raza, el P. Mandonnet era

tan dominico como es posible serlo, y su intelectualismo le inspiraba una desconfianza pronunciada, a veces un poco cómica, frente a todo lo que era franciscano o se inclinaba hacia ello. Ante esta doctrina de San Buenaventura, cuyo lenguaje aristotélico apenas disimula la inspiración agustiniana, el veredicto del P. Mandonnet fue rápido y firme: como exposición doctrinal, el libro valía lo que valía, pero su autor se había equivocado de título. No hay *filosofía* en un libro cuyas fronteras entre la razón y la fe están tan mal delimitadas; el título correcto del libro hubiera sido "La *teología* de San Buenaventura". El P. Mandonnet no negaba por lo demás que la Edad Media cristiana hubiera sido capaz de una idea precisa de la filosofía. Por el contrario, había habido ciertamente un filósofo y una filosofía dignos de estos títulos: Santo Tomás de Aquino, O. P., y la filosofía tomista. Todas las demás doctrinas eran teologías. Sólo Santo Tomás había sabido practicar exactamente la distinción de los géneros, pensar como teólogo en toda materia de teología, y como filósofo en todo lo que de la filosofía dependía. De modo que la Edad Media cristiana había tenido un filósofo, pero sólo uno.

De esta manera, partiendo de una Edad Media sin filósofos, yo había creído por un momento haber encontrado dos, pero puesto que el P. Mandonnet me quitaba a San Buenaventura, sólo me quedaba uno. La situación era tanto más embarazosa cuanto que, mientras un teólogo me aseguraba que Santo Tomás no había tenido una filosofía particular, otro teólogo me afirmaba por el contrario que había

sido el único de su tiempo en tener una. Eran dos colosales improbabilidades. Yo estaba seguro de que en Santo Tomás de Aquino había habido auténtica especulación filosófica, pero ¿cómo creer que no la había habido en San Agustín, en Juan Escoto Erígena ni en San Anselmo? Más bien había razones para temer que el ·lealismo dominicano, del que había dado más de una prueba, arrastrase al P. Mandonnet más allá de las fronteras de la historia.

Era difícil llegar a un acuerdo y, además, la situación se hacía un poco ridícula, pues no hay que olvidar que yo me había metido a buscar filósofos para tapar el ancho agujero cavado por la Edad Media en la historia de la filosofía. Al comienzo de la empresa, no preveía ninguna resistencia del lado de los representantes de la tradición escolástica. Más bien, pensaba que les causaría un placer; pero yo me equivocaba en mis cálculos, y empecé a darme cuenta de ello cuando el P. Mandonnet me dejó frente a frente solo con Santo Tomás de Aquino para llenar una laguna de trece o catorce siglos.

Estaba yo en esto cuanto otro Hermano Predicador vino a completar la derrota de mis hipótesis. Tan intelectualista y razonador como su maestro el P. Mandonnet, el P. Thery, O. P., unía a estas cualidades una total indiferencia hacia las ideas recibidas. Tampoco él amaba mucho a aquel pobre Roger Bacon cuyo solo nombre bastaba para irritar al P. Mandonnet, pero no le preocupaba que le reprochasen de intelectual, ni siquiera en el interior de su Orden. Fue él quien finalmente me abrió los ojos. Hablando de una nueva edición de *El tomismo,*

el P. Thery hizo simplemente notar que, en efecto, la doctrina de San Buenaventura era una teología, pero añadió que lo era exactamente lo mismo que la de Santo Tomás de Aquino. En ambos casos, de sus teologías se extrae un cierto número de tesis, se les da forma de filosofías, y se decora a sus autores con el título de filósofos. De hecho, sus obras son teologías, y teólogos sus autores. Son, concluía con fuerza, teologías truncadas.

Era la verdad más simple y la más inmediatamente evidente que puede concebirse y desde que se hizo patente a mi espíritu, me agarré con fuerza a ella. Había cometido el error esencialmente escolar de un joven auxiliar de filosofía que, al comprobar la existencia de una laguna inexplicable en la enseñanza de la historia de la filosofía, se había lanzado a la aventura intentando reducirla, si no llenarla. De modo que primero me había asegurado un filósofo medieval, y después dos, pero el P. Mandonnet me había quitado el segundo dejándome sólo el primero; y he aquí que el P. Thery acababa de quitarme el único que el P. Mandonnet me había dejado. Ya no quedaba nada, aparte de las teologías. Había justificado a Victor Cousin.

Sólo quedaba por hacer una cosa: repetir el estudio del problema teniendo en cuenta todos sus datos conocidos. En primer lugar, una serie de tesis sobre Dios, el mundo y el hombre, que pudiesen haber sido enseñadas, en cuanto a su sustancia, tanto por filósofos modernos como por teólogos de la Edad Media; y después, el hecho sorprendente de que el conjunto de estas tesis no se encuentra expresamente

formulado más que en las obras *teológicas* de Santo Tomás, de San Buenaventura y de otros doctores escolásticos; por último, este postrer hecho, más curioso aún: que ninguno de estos doctores ha intentado nunca exponer este conjunto de tesis según el orden propiamente filosófico, yendo de las criaturas a Dios, sino que lo habían expuesto siempre, en sus *Comentarios a las Sentencias* y *Sumas de Teología,* según el orden propiamente teológico, yendo de Dios a sus obras. Se piensa un nombre que convenga a una doctrina de este género, tomada con todos los caracteres que la distinguen de las otras. Parece que sólo hay uno: teología. La principal razón que aparta a tantos historiadores, filósofos y teólogos, de la idea de llamar teología a lo que prefieren llamar filosofía, es que, en su espíritu, la noción de teología, excluye la de filosofía. De creerles, verdades propiamente filosóficas, que dependen de la sola razón, no podrían encontrar lugar en la sola razón, no podrían encontrar lugar en la teología, donde todas las conclusiones dependen de la fe. Y es cierto que todas las conclusiones del teólogo dependen de la fe, pero no lo es que todas se deriven de ella. Era, pues, el verdadero sentido de la palabra teología lo que había que encontrar primero, comprendida en él la concepción definida que de la relación de la razón y la fe implica en un filósofo cristiano.

Se me permitirá ahorrar al lector el resumen detallado de las etapas intelectuales que me condujeron a ver claro en medio de esta confusión. Deseo, sin embargo, hacer observar que la historia me había me-

tido en ello y que ella fue la que me hizo salir del paso. Había habido mucha ingenuidad en mis primeras decisiones de aplicar simplemente a Santo Tomás de Aquino, a San Buenaventura y a otras teologías de la Edad Media los mismos métodos que Luciano Lévy-Bruhl y Victor Delbos aplicaban al estudio de Descartes, de Hume o de Kant. Evidentemente, era prejuzgar la cuestión, pues hablar así de ello suponía admitido el que, en efecto, fuesen filósofos. Sin embargo, este error tenía algo de bueno. Yo siempre he respetado el principio propuesto por mis maestros de la Sorbona de que la historia de la filosofía no consiste en fabricarse una doctrina para atribuírsela al filósofo del que se habla, sino, por el contrario, en no poner a su nombre más que aquello de lo que se está razonablemente cierto que él mismo ha pensado y dicho. Renunciar a inventar para mejor comprender es una gran regla metódica en materia de historia de las ideas. Es a fuerza de tratar a Santo Tomás como filósofo como finalmente llegué a reconocer que no filosofaba como los otros. Por tanto, nunca me felicitaré lo suficiente por haberme mantenido contra la unanimidad de los críticos que me reprochaban el exponer su filosofía según un orden teológico. En este punto, nunca me he arrepentido, porque, de no encontrar el modelo de ello en Santo Tomás mismo, hubiera tenido que inventar ese modo de exposición de su doctrina para poder atribuírselo. Los que presumen de saber hacerlo comienzan simplemente por reducir la doctrina de Santo Tomás a la de Aristóteles, después de lo cual les resulta fácil exponerla según el orden que Aristóteles mismo asig-

na a la filosofía, pero es también la razón por la que tantos que se titulan "tomistas" han faltado al sentido más profundo de la doctrina de su maestro. Cualesquiera que sean, por lo demás, sus méritos, la escolástica jamás ha brillado por el sentido de la historia. En el fondo, la desprecia un poco y desconfía de ella. La Universidad de Francia la practica mejor, y la inteligencia de la doctrina de Santo Tomás la ha beneficiado ampliamente de ello. No se puede interpretar una teología como si fuera una filosofía, pero la manera de estudiar en un teólogo lo que él llama teología es la misma que la de estudiar cómo un filósofo concibe la filosofía. Y así se me hizo un día necesario estudiar más de cerca la noción de lo que Santo Tomás mismo llamaba "teología". Y el primer resultado de este esfuerzo fue disipar una extendida ilusión referente a la verdadera naturaleza de esta disciplina.

Comúnmente se piensa, o al menos se dice, que toda conclusión cuyas premisas son conocidas por la sola luz de la razón es necesariamente filosófica. Y eso es cierto, pero se añade también que, puesto que este género de razonamiento es filosófico, no podría encontrar lugar en la teología. Otro modo de expresar la misma idea es decir que toda conclusión teológica se sigue de un silogismo en el que una, al menos, de las premisas es sostenida por la fe.

Esta manera de entender la teología es cierta en lo que afirma, pero insuficiente en lo que niega. Es exacto que la materia de la teología sobrenatural es lo revelado propiamente dicho, es decir, aquello cuyo conocimiento sólo es accesible al hombre por la vía de la

revelación. Ahora bien, lo revelado como tal sólo puede ser recibido por la fe. Y, por consiguiente, hay razón para decir que todo razonamiento teológico argumenta a partir de la fe, y, por consiguiente, no es válido más que para los espíritus que se adhieren a la fe.

Pero no se acaba aquí la cuestión, pues de que una conclusión de fe no pueda pertenecer a la filosofía no se sigue que una conclusión puramente racional no pueda pertenecer a la teología. Muy por el contrario, pertenece a la esencia misma de la teología de tipo escolástico el recurrir amplia y libremente al razonamiento filosófico. Es por depender de la fe por lo que es una *teología* escolástica, pero es también por el uso característico que hace de la filosofía por lo que es una teología *escolástica*. Esta posición sólo puede comprenderse al precio de un esfuerzo por comunicarse con el altísimo sentimiento que Santo Tomás tuvo de la trascendencia absoluta de la ciencia teológica sobre todas las demás ciencias, comprendida la teología natural o metafísica. Pido permiso para insistir en ello, pues se trata de una idea fácil de comprender, pero que muchos se negarán a admitir y a la que, por lo demás, hay que acostumbrarse con el tiempo.

Santo Tomás describe la ciencia sagrada desde la primera cuestión de la *Suma teológica,* pero la inteligencia de lo que dice de ello en este sentido supone conocido lo que dirá mucho más lejos de la fe. Es solamente en la perspectiva de la fe virtud "teologal", es decir, participando en la naturaleza divina, como se da un sentido concreto a la noción tomista de teología y, en primer lugar, como se comprende la necesidad de situarla aparte de las otras ciencias, en un orden

que esté aparte de el de ellas, y no simplemente por encima de ellas. La teología no es una ciencia *superior a las otras en el mismo orden*; no es una transmetafísica, porque no podría tener la continuidad de naturaleza que requeriría entre lo natural y lo sobrenatural. Por la misma razón, la relación de la teología con las otras ciencias no es del mismo género que la de las otras ciencias entre sí. Por consiguiente, no puede concluirse nada, desde las otras ciencias a la teología, con exactitud. Por ejemplo, no puede decirse que la relación de la teología con la metafísica sea la misma que la de la metafísica con la física; hay que decir que es *análoga*. En efecto, el carácter divino de la virtud fe, por la que participamos en la ciencia divina, es lo que permite a la teología asumir y asimilar los elementos tomados de la filosofía y de las demás disciplinas científicas, sin perder por ello su trascendencia ni dejarse contaminar por ellas. Estamos en el corazón mismo del asunto.

Es, en efecto, en este sentido en el que conviene abordar el problema, famoso en las escuelas, de la legitimidad *religiosa* del tipo de teología que se llama "escolástica". Puede decirse famoso, pues fue uno de los sostenes de la Reforma. Desde muchos aspectos, lo sigue siendo, y bastan para probarlo los nombres de Lutero, antaño, y de Karl Barth, hoy. Si, se dice, la teología es verdaderamente una ciencia divina, en la que nunca se habla de nada que no sea Dios o no sea conocido en una participación en la ciencia de Dios (la que Dios mismo posee, o que El es), ¿cómo los teólogos escolásticos se atreven a comprometer su tras-

cendencia mezclando en ella conocimientos accesibles a la luz de la razón?

La respuesta a esta dificultad se deduce del principio mismo en que se inspira. Nada escapa a la ciencia que, por Sí mismo, Dios tiene. Al conocerse, conoce por lo mismo todo aquello de que es o puede ser causa. Participación humana de esta ciencia divina y, propiamente, su análoga, hace falta que nuestra teología sea capaz de incluir en su conocimiento de Dios el de la totalidad del ser finito, en cuanto que depende de Dios, y por ahí la totalidad de las ciencias que se reparten su conocimiento. Las reivindica por suyas como incluidas en su propio objeto. El conocimiento que adquiere de ellas, si las conoce como incluidas en la ciencia divina, no la naturaliza más de lo que la ciencia que Dios tiene de las cosas compromete su divinidad.

No es necesario que una teología sea "escolástica", pero puede serlo y su posibilidad como tal no tiene sentido más que a partir de esta posición fundamental: todo puede ser incluido en una teología de este género, y sin que deje de ser una, porque "es como una especie de huella en nosotros de la ciencia divina, ley una y simple de todo". La teología está, pues, en el vértice de la jerarquía de las ciencias, *de una manera análoga a aquélla como Dios es el vértice del ser.* A este título trasciende todas las divisiones y todos los límites que incluye en su unidad sin confundirlos. Contiene todo el saber humano por modo de eminencia, en la medida al menos en que juzga bueno integrárselo.

Pase, se dirá, para la teología. ¿Pero qué ocurre

con la filosofía en este asunto? Movilizada de esta forma por la teología, para unos fines que no son los suyos, ¿no es de temer que pierda su esencia en la aventura? En un sentido, sí, pero gana en el cambio. El reproche fue dirigido a Santo Tomás. Unos teólogos que se inquietaban más por la suerte de la ciencia sagrada que por la filosofía, le reprocharon mezclar el agua de la filosofía con el vino de la Escritura, pero él refutó este argumento con una comparación sacada de esta misma física a la que se le reprochaba recurrir. En una simple mezcla, respondió, los componentes conservan su naturaleza y subsisten en el seno de lo compuesto, como ocurre con el vino y el agua, en el agua enrojecida, pero la teología no es una mezcla; no se compone de elementos heterogéneos, parte de los cuales pertenecerían a la filosofía, y los otros a la fe en la palabra de Dios. En ella todo es homogéneo, a despecho de las diferencias de origen: "Los que recurren a argumentos filosóficos en la Sagrada Escritura, y los ponen al servicio de la fe, no mezclan el agua al vino, cambian el agua en vino". Traducido: cambian la filosofía en teología, como Jesús cambió el agua en vino en las bodas de Caná. Es así como la sabiduría teológica, impresa en el espíritu del teólogo como el sello de la ciencia misma de Dios, puede integrar en su trascendente unidad la totalidad del saber.

Ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae... ¡Rayo de luz, esta frase que habría de tener siempre en cuenta al leer a Santo Tomás!

Contiene la respuesta a las preguntas inoportunas que no dejan de surgir en el pensamiento de su his-

toriador, y particularmente a ésta: ¿Cómo puede ser incluida en la teología la especulación puramente racional sin, por ello, corromperse ni corromperla? Es que hace falta que esa filosofía siga siendo racional para ser utilizable por la teología y que la teología siga siendo ella misma para poder utilizarla. La famosa fórmula: la filosofía al servicio de la teología, no tiene otro sentido. Para que esta servidora sirva hace falta que no sea destruida. Y es cierto que la servidora no es la dueña, pero es de la casa.

Intentando iluminar este punto de la *Suma teológica,* en el tercer artículo de su primera cuestión Santo Tomás recurre a una curiosa comparación que es asombroso haya encontrado tan pocos comentadores. Quizá porque al reflexionar sobre ella se queda uno un poco asombrado de ver a dónde conduce. Y surge el temor, por consiguiente, de detenerse si se la sigue lejos, tanto más cuanto que el mismo Santo Tomás no dice hasta dónde desea que se la siga. En todo caso hela aquí, para que pueda esbozarse un juicio sobre ella.

La psicología de Aristóteles, que en esto sigue Santo Tomás, distingue los sentidos propios (vista, oído, tacto, etc.), cada uno de los cuales tiene por objeto una sola clase de sensibles (el color para la vista, el sonido para el oído, etc.), de lo que llama el sentido común (*sensus communis*), entendido no como el buen sentido ordinario, sino como un sentido interno cuya función propia es comparar las sensaciones de los sentidos externos, distinguir sus diferencias y, finalmente, juzgarlos. La vista no oye (salvo para los poetas), pero no sabe que no oye, porque, enteramente ocupada de los

colores, ignora lo que es el sonido. El sentido común lo sabe. Por eso sabemos que oír no es ver, que tocar no es sentir, etc. He aquí, pues, un sentido que, sin perder su unidad, puede considerar una multiplicidad de conocimientos de orígenes diversos, que él mismo no produce, pero que tiene poder de aprehender, de distinguir, de juzgar. Hacía falta recordar este fragmento de psicología escolástica, a causa del uso inesperado que de él hace Santo Tomás. En una comparación lejana asimila, en efecto, la teología al sentido común, y las disciplinas filosóficas a los varios sentidos propios. Así, dice como conclusión: "Nada se opone a que las facultades o ciencias inferiores (simbolizadas por los cinco sentidos propios) se diversifiquen según la diversidad de sus materias y que, tomadas en conjunto, dependan, por el contrario, a la vez de una sola facultad, o de una sola ciencia más alta. En efecto, esta facultad o esta ciencia considera el objeto bajo una razón formal más general. Tal es el caso del objeto del sentido común, que incluye a la vez lo visible y lo audible. Y de esta manera el sentido común, a pesar de ser una sola facultad, extiende su competencia a todos los objetos de los cinco sentidos. Y lo mismo la doctrina sagrada, siendo una, puede considerar, desde un punto de vista único, las materias de las que se trata en las diferentes ciencias filosóficas, a saber, en cuanto que son revelables". Y aquí se coloca la conclusión ya citada: "De tal manera que la doctrina sagrada resulta como una especie de sello de la ciencia de Dios (*velut quaedam impressio divinae scientiae*) que, una y simple, es la ley de todo".

¿Hay que correr el riesgo de hacer el comentario?

El "sentido común" no ve, no oye, no toca. Al no ser él mismo ninguno de los cinco sentidos particulares, no ejerce ninguno de sus actos propios, no percibe directamente sus sensibles propios. Le faltan los órganos necesarios para ello. En un sentido análogo puede decirse que la teología no hace matemáticas, ni física o biología, ni siquiera, hablando con propiedad, metafísica; en una palabra, no se propone adquirir el conocimiento de ninguno de los objetos propios de las diversas ciencias filosóficas. Hay que decirlo: el teólogo, precisamente en cuanto teólogo, no es un filósofo. El teólogo, en cuanto teólogo, no hace filosofía; su último propósito nunca es producirla, pero la utiliza, y si no encuentra toda la que le hace falta la produce para poder usar de ella. Es a este título como la teología, tal como la concibe Santo Tomás, tiene cualidad para conocer *ea quae in diversis scientiis tractantur,* y no sólo para conocerlo, sino para compararlo y distinguirlo, para unirlo, para juzgarlo. Lo mismo que el sentido común conoce los diferentes sensibles en la unidad de su propia luz, igual, sin ser ninguna de las disciplinas filosóficas particulares, la teología las conoce bajo una luz única, análoga a la de la ciencia de Dios.

Cuando, después de los años pasados en la confusión, esta noción verdadera de la teología escolástica iluminó todo con su resplandor, los hechos ocuparon su lugar, y problemas en apariencia inextrincables encontraron de repente solución. Las teologías escolásticas de la Edad Media eran teologías, y ninguna de ellas era una filosofía; ni sus problemas últimos, ni sus métodos, ni la luz con la que habían resuelto sus

problemas eran los mismos que en filosofía. Sin embargo, las teologías de Alberto Magno, de Buenaventura, de Tomás de Aquino, de Duns Scoto, de Guillermo Ockham, eran ricas en aportaciones originales, muchas de las cuales pasarían a las metafísicas, las noéticas, las epistemologías y las morales de filosofías a las que, en efecto, fueron posteriormente integradas. Y si unas conclusiones teológicas de la Edad Media se convierten de este modo en conclusiones filosóficas del siglo XVII y posteriores, será, pues, que, teológicas y todo, eran sin embargo racionales desde su origen. La imposibilidad con que tropezamos es la que nos creamos nosotros mismos al sustituir la verdadera noción de la teología escolástica, ciencia universal y sin embargo una a la manera de Dios mismo, por la noción empobrecida que hoy encontramos por doquier.

La actitud tan mal comprendida de Santo Tomás hacia las filosofías y los filósofos se ilumina también con esto. En unas páginas que pasaron a ser célebres, Pedro Duhem denunció antaño la incoherencia del tomismo. Concebido como una simple filosofía, decía Duhem, es un mosaico, ciertamente hábil, pero hecho de piezas y de trozos, cuyos heterogéneos orígenes denuncian bastante su inconsistencia. Pedro Duhem tomaba simplemente una teología por una filosofía. El tomismo ya no es un eclecticismo hecho de préstamos de diversas filosofías, de la misma manera que el conocimiento uno del "sentido común" no es un eclecticismo hecho de préstamos tomados de las percepciones de los cinco sentidos. La teología de Santo Tomás puede hacer uso de conocimientos

filosóficos de orígenes diversos, *pero no está compuesta por ellos*. La teología los escogió y los completa; percibe, más allá de cada uno de ellos, un punto de convergencia desconocido por ellos mismos y hacia el que, sin embargo, tienden sin saberlo. Ninguna de las doctrinas recogidas por la teología tomista entra en ella más que bajo la luz transformadora de la fe en la palabra de Dios. Las exégesis que el historiador de la filosofía denuncia como solicitaciones abusivas o violencias doctrinales no son, por parte del teólogo, ni excesos ni desprecios; son más bien recursos que dirige a los filósofos, proposiciones que les hace, invitaciones a cambiar *su* verdad por *la* verdad. Es incluso para facilitarles el cambio por lo que Santo Tomás propone con tanta frecuencia a los filósofos verter un sentido nuevo en sus viejas fórmulas. Leerle como simple filósofo engendrará siempre perplejidades. Las semejanzas, en apariencia arbitrarias, de filosofías diversas, que a él le gusta convocar en congresos impertinentes, no son confusiones filosóficas por parte de él. No podría reunirse en una sola las filosofías de Platón, de Aristóteles, de Plotino, de Boecio, de Avicena, de Averroes y de muchos otros, pero en cambio se las puede hacer comparecer juntas, confrontarlas y pedir a cada una de ellas que digan su última palabra, su verdad última, y orientarlas después hacia una verdad teológica más alta, en donde todas pueden reunirse, porque está más allá de todas.

Pedro Duhem tendría razón si la doctrina de Santo Tomás fuese resultado, en su espíritu, de una síntesis verificada en vista de sus comprobaciones, pero el historiador que lo admita está en un error. El sen-

tido de estas filosofías en el espíritu de Santo Tomás resulta de la crítica teológica a que las somete. Por sí mismo, Platón nunca conducirá el espíritu más allá de la idea del Bien; detenido en este punto, el espíritu no ve ninguna posible continuación en el mismo camino. No hay nada más allá del Primer Motor Inmóvil en la metafísica de Aristóteles. No hay nada más allá del Primer Necesario concebible en la filosofía de Avicena. Una vez en el término de su propia "vía", cada uno de estos filósofos se detiene y se aferra a ella. Ninguno de ellos parece experimentar el menor deseo de unirse a los otros, o, mejor se niega a ello obstinadamente. Prisionero de su propia "vía", cada uno de ellos excluirá más bien a los otros. El único que conoce este más allá donde todos se juntan es el teólogo.

Este punto desconocido de convergencia que el teólogo ofrece a las filosofías no es para éstas solamente una posibilidad externa; es, a los ojos del teólogo que se las revela, el otorgamiento de un deseo que lleva dentro cada una de ellas, aunque ella misma no lo sepa. Pues, el teólogo lo sabe, el Dios hacia el que tienden todas estas filosofías, y que ninguna puede alcanzar, es el único verdadero Dios en que su propia teología encuentra su punto de partida. Cada filosofía sigue una sola vía, pero la teología de Santo Tomás ve cinco, jalonando el camino que conduce hacia el YO SOY, el vértice desde donde él mismo observa sus esfuerzos y los juzga. Desde la altura de la fe, el teólogo vuelve a descender hacia los filósofos, se une a ellos en el camino, camina algún tiempo con ellos, toma pronto la delantera y alcanza, por fin, de un

salto su fin común, y llama a todos para que se le reúnan. A esta teología que sólo da a la razón consejos de intrepidez, ¿cómo se le podrá reprochar no ser más que un tímido eclecticismo? *Quantum potes, tantum aude*! ¡Felices filosofías paganas que una teología tutelar ha conducido más allá del término de su carrera! Tales sucesos han sido siempre raros en el pasado. En los tiempos en que la verdadera noción de la teología está perdida se hacen imposibles. No podríamos, pues, asombrarnos de que en este orden nuestra época no pueda apenas anotarse en su cuenta más que un fracaso, pero éste es de calidad tan noble que merece incluso ser meditado.

VI

EL CASO BERGSON

Al comprobar que fueron necesarios cuarenta años para descubrir lo que teníamos delante de los ojos y aprender lo que bastaba leer, se experimenta un sentimiento de incredulidad. Y, sin embargo, es lo que ha ocurrido. Para que semejante incomprensión fuera posible hacía falta que un cambio profundo, capaz de ofuscar la naturaleza de la teología tomista, se hubiera producido entre el siglo XIII y nosotros. La inmutabilidad y la fidelidad a sí mismas de que alardean las escuelas no son a menudo sino apariencias. Ocurre frecuentemente que ya no se reconocen a sí mismas cuando, pasado un cierto tiempo, se pone bajo sus propios ojos, a modo de un retrato, el rostro de su juventud. Entre 1905 y 1939, a través de muchas incertidumbres y al precio de muchos pasos falsos, un filósofo católico tenía que perder mucho tiempo para redescubrir nociones que hubiera debido poseer siempre.

Esos años hubieran podido ser empleados fácilmente en algo mejor que en encontrar de nuevo el pasado, pues nunca hubo un presente más digno de atención que el primer tercio del siglo XX francés. En filosofía esos años fueron para nosotros la era de Berg-

son. Por vez primera desde Descartes Francia tuvo la buena suerte de poseer uno de esos raros seres que son los grandes metafísicos. Entendamos por tal un hombre que, posando sus miradas en el mundo y diciendo lo que ve, deja con ello en los espíritus una imagen renovada, y no, como el sabio, descubriendo nuevas leyes o nuevas estructuras de la materia, sino más bien penetrando con mayor profundidad en la intimidad del ser. Bergson lo hizo; lo hizo a nuestra vista, en nuestra presencia, de una manera tan simple que asombra no poder hacerlo uno mismo, introduciéndonos en un mundo nuevo a medida que él mismo lo descubría. Ninguna palabra dirá con suficiencia la admiración, la gratitud, el afecto que sentíamos por él y que le guardamos.

Si se quiere representar sin demasiada inexactitud lo que esta filosofía significó para nosotros, hay que tener en cuenta una fecha. Bergson estuvo, y continúa, en mi memoria como aquél cuya especie de primera carrera filosófica terminó con *La evolución creadora*. Todo lo que publicó, del *Ensayo* a *La evolución*, fue como un mismo brote, procedía de una única y misma vena. Leídos, releídos y meditados sin cesar, sus escritos aportaban una interpretación completa, no ciertamente en sus detalles, pero sí en sus principios, del mundo y del hombre por quien el mundo accede a la conciencia de sí. Teníamos el sentimiento de estar formados por él, y como educados, en una actitud de espíritu en la que el universo se revelaba ininteligible. En un sentido, alguno de nosotros nunca ha ido más allá. Por lo que a mí se refiere, creo poder decir que la revelación bergsoniana llegó a su fin en 1907, fe-

cha de *La evolución creadora.* En este momento me había rendido todos los servicios que podía rendirme y dicho todo lo útil que tenía que decirme. Continué meditando estos grandes libros, es cierto, pero con el sentimiento de que Bergson había formulado completamente su mensaje, y que lo que le quedaba por decir, por precioso que fuese, sólo podría ya aumentarlo en extensión, pero sin acrecerlo. Durante el largo intervalo de veinticinco años que separa *La evolución creadora* de *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* nosotros sabíamos que estaba aplicando su genio al estudio de estos problemas, pero esperábamos sin impaciencia el fruto de sus meditaciones.

A decir verdad, no esperábamos nada. Su filosofía de la naturaleza había sido para nosotros una liberación; personalmente, yo había contraído con ello una deuda respecto a él que nada nunca me hará renegar, pero la situación era completamente diferente en lo que a la religión se refería. Yo tenía una, sabía lo que era, y mi propio esfuerzo por profundizar en su naturaleza me separaba de la posibilidad de intentar otros caminos para penetrar más profundamente su secreto. Mientras yo vivía así mi religión, Bergson buscaba aún la suya. ¿Cómo podía, pues, esperar yo de él unas luces en un orden de hechos cuyo sentido, falto de experiencia personal, apenas podía él penetrar?

Las dos fuentes aparecieron en 1932. Se produjo entonces para mí algo inesperado y que no puedo explicarme claramente. Y menos podría justificarlo entonces, pues estoy seguro de que en mi reacción había elementos irracionales, por no decir irrazonables. Des-

pués de dirigir al autor los cumplimientos de cortesía, hice encuadernar cuidadosamente el libro, y lo alineé a continuación, con los otros, en un estante de mi biblioteca, donde estuvo una serie de años que me avergüenza confesar sin haber sido leído. Sólo la violencia de mi admiración por Bergson puede explicar esta actitud. Nunca he confundido filosofía y religión. Si se trata verdaderamente de religión, toda la vida está incluida en ello; ahora bien, yo sabía que el libro de Bergson no iría más allá del nivel de la filosofía. Era, por lo demás, una cosa completamente natural y razonable, y lo habría aceptado de cualquier filósofo suyo pensamiento no hubiera sido desde hacía tanto tiempo el alimento del mío, pero que él, Bergson, hubiera podido lanzarse a una aventura en la que, me constaba, debía necesariamente fracasar, me resultaba intolerable. De todas formas era demasiado tarde; yo nada podría hacer para impedir la catástrofe, pero no quería asistir a ella.

No presento mi actitud de entonces como razonable; cuento simplemente lo que ha ocurrido. Me repugnaba comprometerme, con un maestro al que amaba mucho, en un peregrinaje a unas fuentes cuyo lugar me era conocido desde mi primera infancia. No se encuentran las fuentes de la religión al final de una filosofía; si se quiere hablar de ello, hay que partir de ella, que no tiene fuente, sino que es la fuente, y de otra forma no se encontrará nunca. Lo que yo deseaba saber entonces acerca de la religión no era nada que Bergson tuviera posibilidad de enseñarme. Una especie de angustia me retenía a la entrada de aquella última obra maestra, y sólo muchos años más

tarde, después de haberme asegurado del sentido de las palabras "fe" y "teología", me atreví a lanzarme a su lectura. Desde las primeras páginas, el encanto obró otra vez sus efectos. Hubo instantes en que tuve que dejar el libro, suspender a veces la lectura, lo mismo que se querría a veces detener la marea de una música para que no pase de allí, aunque para serlo necesite pasar. Pero mis peores temores estaban justificados, y más. No se trataba de tal o cual frase, ni de tal o cual desarrollo; era todo el libro el que se encontraba, como se dice, "fuera de tema". El autor mismo se había instalado previamente fuera, y había seguido allí.

Una segunda emoción venía a sumarse a la primera. Al leer la obra maestra con la distancia que da la fe y la perspectiva que hace posible el tiempo, me pareció que la experiencia de toda una vida había encontrado por fin su verdadero sentido. Aquella filosofía de Bergson, tan impotente para iluminar la religión, hubiera podido ser para los filósofos cristianos ocasión de una renovación de perspectivas, preludio de una nueva era de fecundidad doctrinal. Señalémoslo bien: la tarea a emprender no consistía en reformar el tomismo a partir de la filosofía nueva. El objeto de la teología es la verdad de la fe cristiana, que no cambia: la Iglesia no puede cambiar de teología cada vez que a algún filósofo le apetece proponer una nueva visión del universo. Se trataba, por el contrario, de metamorfosear la filosofía nueva a la luz del tomismo. No una revolución antitomista por la filosofía de Bergson, sino una revolución, en el seno del mismo bergsonismo, por la teología

de Santo Tomás de Aquino. La empresa era legítima, desde el momento en que el mismo Bergson franqueaba abiertamente la frontera que separa los dos territorios y, desde el de la filosofía, entraba en el de la religión. Puesto que no hubo nadie que emprendiese esta tarea, nunca se sabrá con certeza lo que hubiera dado de sí tal esfuerzo. No es la filosofía lo que faltó a la teología; todos los materiales filosóficos de la obra por hacer estaban allí, reunidos, ajustados y puestos en su sitio por el genio de Bergson, pero en el momento en que sólo hacía falta purificarlos y ordenarlos a la luz de la teología, se hizo evidente que la Sabiduría había olvidado su papel de estrella de los Magos. O simplemente, estaba ocupada en otras cosas. De todas formas, la teología no estaba ya allí.

No puede haber teología *escolástica* sin filosofía. Las teologías de este género se diversifican incluso en razón de las diferentes filosofías de las que toman las técnicas. Sin Plotino no habría teología agustiniana; ni teología tomista sin Aristóteles; ocurre siempre que, para comprometerlas a su servicio, la teología interpreta, rectifica y perfecciona las filosofías a las que recurre; al hacerlo, produce filosofía, y a veces de la mejor, pero no crea esas filosofías, sino que las encuentra hechas y se contenta con aprovecharlas. Ello se explica fácilmente. La filosofía pertenece al ámbito de lo profano. Como la ciencia y como el arte, es naturalmente de este mundo. A este título, es extraña a la fe religiosa; prácticamente, no se ocupa de ella. Esto es, por lo demás, lo que hace su concurso tan útil cada vez que la teología puede

asegurárselo. Hace falta que la razón natural pueda a veces hablar sola, si quiere demostrarse su acuerdo espontáneo con la verdad religiosa. Sin naturaleza no hay gracia. Bergson había ofrecido a la teología esta ganga doblemente inesperada: una filosofía manifiestamente libre de todo lazo religioso, y de inspiración tal, sin embargo, que una teología cristiana podía utilizarla para sus propios fines. Todo estaba dispuesto para una operación que no se produjo. Los teólogos han dejado esto al cuidado de filósofos que no tenían calidad para emprenderla; y ellos mismos se contentaron con criticar los resultados y comprobar los fracasos.

Juzgándolo desde el exterior, desde donde tan mal se ven estas cosas, no parece que la educación religiosa de Bergson haya sido llevada muy lejos. Sus correligionarios le han reprochado a veces amargamente el conocer mal su propia religión. Admitamos que tal educación haya sido sumaria y de poca duración. Hay que estar muy seguro de sí para juzgar el efecto que una enseñanza cualquiera, doblada por la influencia que siempre ejerce, poco o mucho, el medio en que crece el niño, puede haber producido sobre un espíritu como el suyo. Yo iré más lejos, porque dudo que esta influencia haya sido nula, pero hay que reconocer que, por todo su hábito de pensamiento, Bergson se presenta como un puro producto de la enseñanza universitaria francesa, parisina y normalista, que recibió durante los años decisivos de su formación intelectual. Digo intencionadamente "normalista", pues no veo otra escuela en el mundo que pueda producir un alumno capaz de procurarse

una edición escolar de trozos escogidos de Lucrecio, iniciarse por sí solo en todo lo que le importaba asimilar de la ciencia de su tiempo, dar a sus contemporáneos una obra filosófica cuyo alcance fue entonces mundial, y a Francia el modelo de una lengua filosófica sin rival. Jóvenes emborrona-papeles se divierten hoy diciendo que Bergson escribía mal, pero es que la perfección de un estilo filosófico consiste en rendir la máxima utilidad al pensamiento; para juzgar sobre esto, hay que ser uno mismo un poco filósofo. Como quiera que sea, lo importante es observar que, francés hasta la médula, Bergson estaba entonces impregnado de ese respeto hacia el saber científico tan extendido y tan profundo en Francia en la segunda mitad del siglo XIX. Sus adversarios serán siempre Spencer y Taine, pero antes de combatirlos, tuvo que librarse de su influencia. Bergson guardaría durante toda su vida, fuera de todo cientifismo, el gusto por el conocimiento fundado en la observación de los hechos, experimentalmente verificable y prolongando al menos la línea de la experiencia cuando el control experimental no era posible.

Esto es tan cierto, que algunos escolásticos se lo han reprochado, y no quiero decir que no haya fundamento en el reproche —intentaré incluso decir en qué está—, pero me parece increíble que se le haya opuesto en este punto el ejemplo de Aristóteles. Si se habla del mismo Aristóteles, y no de un Santo Tomás disfrazado de Aristóteles, ningún filósofo se le parecerá más que Bergson en su gusto por el conocimiento empírico, la preocupación de que daba

prueba al asegurar primero una captación de la realidad tal como la ciencia la conoce, y por último el cuidado que pone al confrontar sus conclusiones con los hechos concretos en los que se dice que se fundan. Es extraordinario hasta qué punto nuestros escolásticos tienden a olvidar que la prueba de la existencia de un Primer Motor Inmóvil es ante todo en Aristóteles la conclusión de una física. El dios de los filósofos ocupa el vértice de una cosmografía del siglo IV a. de C., de la misma manera que el Impulso Vital corona en Bergson una cosmogonía del siglo XX después de Cristo. Por diferentes que sean desde muchos aspectos, Aristóteles y Bergson nunca cambian de método. Cuando le llega el momento de abordar la filosofía de la religión, Bergson se pregunta en primer lugar: ¿qué nos dice sobre ello la experiencia? Para los que son aristotélicos, o creen serlo, la novedad filosófica ofrecía a este respecto posibilidades de colaboración ilimitadas.

No, se decía entonces, pues Bergson ha descualificado la inteligencia, y Aristóteles no es nada aparte de un intelectualista. Cuando se discute este reproche, se experimenta una especie de desaliento preventivo. Sin embargo, hay que intentarlo.

La filosofía de Bergson estaba tan profundamente impregnada de respeto hacia el conocimiento científico, que no se puede, sin inverosimilitud, atribuirle cualquier suerte de desprecio por la inteligencia. En un siglo en el que la verdadera noción de la inteligencia se había perdido, solamente Bergson había emprendido la tarea necesaria, partiendo de la idea que entonces se tenía de ello, para volver a traerla

a sus límites. Volveremos sobre este punto capital. De momento, señalemos que, lejos de despreciar la inteligencia cuando obra dentro de los límites de la competencia que ella misma se atribuía entonces, la filosofía, según la idea de Bergson, no debe contentarse con aplicar su espíritu al conocimiento racional de las cosas tal como son; se emplea con todas sus posibilidades en ajustar siempre mejor a la naturaleza de las cosas el conocimiento que tiene de ellas.

Bajo este punto de vista, la filosofía de Bergson es una crítica de un cierto mal uso de la razón conducida por una inteligencia inflamada de rigor y nunca satisfecha de sí misma. Es cierto que Bergson no contaba con la inteligencia para alcanzar lo que hay de más profundo en la realidad, pero, en primer lugar, Bergson hacía un mal uso en esto de la inteligencia: precisamente el que, pretendiendo hablar en nombre de la ciencia, abusa de esta pretensión para negar la posibilidad de la metafísica. Si la inteligencia se descualifica a sí misma por el conocimiento metafísico, hace falta que el metafísico se vuelva hacia otro lado. En el orden de la ciencia propiamente dicha, Bergson sólo ha reprochado a la inteligencia su inaptitud para comprender objetos cuya existencia negaba porque ella misma se reconocía en efecto incapaz de aprehenderlos.

Sería mucho más cierto decir que Bergson ha concebido siempre la investigación filosófica según el modelo de la investigación científica. Bergson se encontró un día con que sus colegas le habían confiado la delicada misión de decir lo que el Colegio de Francia había hecho por la filosofía desde el tiempo

de su fundación. La tarea era ingrata, pues, a decir verdad, el único servicio señalado que el Colegio de Francia había rendido hasta entonces a la filosofía era el haberle dado a Bergson. Sin embargo, el filósofo no se negó.

Sin duda, secretamente divertido, aprovechó la ocasión para decir lo que la filosofía debe a Claude Bernard. Ahora bien, lo que, según él, la filosofía debe a este sabio, es una noción tal de la investigación científica que lo mejor que pueden hacer los filósofos es inspirarse en ella. "La filosofía no debe ser sistemática", había dicho Claude Bernard; exagerando esta declaración de principio, Bergson recuerda a su vez que, puesto que nuestra inteligencia, que forma parte de la naturaleza, es menos vasta que la naturaleza, "es de dudar que alguna de nuestras ideas actuales sean lo bastante amplias para abrazarla". Y después añade: "Trabajemos, pues, para dilatar nuestro pensamiento, forcemos nuestro entendimiento, aplastemos, si es necesario, nuestros esquemas; pero no pretendamos reducir la realidad a la medida de nuestras ideas, siendo así que es a nuestras ideas a las que corresponde modelarse, ampliadas, según la medida de la realidad". Esta declaración de guerra a la pereza intelectual no es de un enemigo de la inteligencia. Nadie lo comprendió tan bien como Charles Péguy, siempre tan fiel al espíritu puro de la doctrina. Hay una frase suya que dice a propósito de esto exactamente lo que hacía falta: "El bergsonismo no consiste en prohibirse las operaciones del pensamiento. Consiste en modelarlas constantemen-

te según la realidad de que se trate en cada momento".

Henos aquí, pues, en presencia de lo que yo llamaría de buen grado un filósofo hecho a pedir de boca para una experiencia teológica. No es un cristiano; se nos asegura incluso que no es muy buen judío; ofrece, pues, las garantías del paganismo que hacen a Aristóteles tan preciado para los escolásticos de todos los tiempos. Cuando, como la razón de Aristóteles, la de Bergson declara que la razón aprueba algunas conclusiones muy caras a la teología cristiana, puede estarse seguro de que no se trata en él de una apologética religiosa disimulada, sino de un acuerdo auténticamente espontáneo entre la religión y la razón.

Ahora bien, resulta precisamente que por una suerte complementaria de la primera, habiendo partido de la ciencia de su tiempo lo mismo que Aristóteles lo había hecho de la del suyo, este nuevo filósofo había llegado con ello en buena hora a denunciar como otros tantos errores el cientifismo, el materialismo y el determinismo que los teólogos tenían por sus más peligrosos enemigos. Y, cosa importante, Bergson no se contentó con lanzar contra estos errores refutaciones antiguamente inventadas para responder a la ciencia del siglo IV a. de C., sino que sacó las suyas de la ciencia del siglo XX, de donde precisamente se derivaban.

Para nosotros, jóvenes católicos apasionados por la filosofía, este fue un acontecimiento decisivo. Hasta entonces, todo lo que decíamos en metafísica estaba gravado por hipótesis que, en cuanto cristianos, po-

díamos negarnos a tener en cuenta, pero de las que, como filósofos, sabíamos que aún no habían sido abandonadas. ¿Qué hacen, pues, ustedes con Kant y con Comte, nos preguntaban a veces? ¿Qué íbamos a responder? ¿Había que abrir el excelente Sebastián Reinstandler o alguno de sus colegas? *Criticismus refutatur, Positivismus refutatur,* era demasiado fácil; al hacer, de una manera abierta, profesión de rechazar *a priori* como falsa toda doctrina filosófica cuyo espíritu o conclusiones contradijeran las verdades de la religión cristiana, tenían, se sabía, teológicamente razón para condenar a sus adversarios, pero no siempre se sabía por qué éstos estaban filosóficamente en lo falso. La llegada de Bergson al campo de batalla cambió el sentido y las condiciones del combate. Cuando el nuevo campeón entró en la liza, la negación de la metafísica en nombre de la ciencia moderna se vio contrarrestado por las afirmaciones contrarias de una metafísica situada en la prolongación exacta de esta misma ciencia. El positivismo estaba derrotado por un espíritu más positivo aun que el suyo. Al mostrarse más exigente que ellos en materia de ciencia, Bergson acababa de realizar una innovación triunfal en el criticismo y en el cientifismo.

Hay que haber vivido aquellos años para saber qué gran liberación fue la enseñanza de Bergson. En sus principios, él mismo no había tenido clara conciencia del alcance revolucionario que iba a tener su enseñanza. Léon Brunschvicg le preguntó un día qué pensaba de su tesis doctoral sobre *Los datos inmediatos de la conciencia,* cuando le llevó el manuscrito

a Jules Lachelier. "¿Se daba usted cuenta, decía entonces Brunschvicg, de que era una cosa extraordinaria?" "No", respondió Bergson. Y después, tras una segunda reflexión, añadió: "Recuerdo incluso que me decía a mí mismo: esto es una niñería".

Bergson había tenido tiempo de acostumbrarse a sus propias ideas, cuando, en 1905, hice a mi vez el descubrimiento del libro. La primera lectura fue algo indecible. Me puse a leer, volví a empezar, no podía decidirme a dejar el primer capítulo, tan evidente era que con él la partida estaba jugada. ¿Cómo decir en pocas palabras lo que entonces pasaba? Lo bueno no era tanto las conclusiones como la manera de obtenerlas. Aquel nuevo encuentro con el problema de la cualidad, por ejemplo. ¿Qué decían al respecto nuestros neo-escolásticos? En el sentido propio, "la cualidad es un accidente que completa la sustancia tanto en su ser como en su operación". No era nada falso, pero tampoco eficaz. Bergson recurría a la experiencia interior de la cualidad. En lugar de definirla desde fuera, llevaba progresivamente a su lector a percibirla tal como es en sí misma, a adquirir una experiencia de ella y, finalmente, a purificar su noción de toda contaminación con la amenazadora cantidad.

Este primer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* tenía un alcance inmenso, incalculable. Al escoger como punto de ataque la vieja categoría de "cualidad" para restituirle el sentido propio, Bergson deshacía la primera malla de la red tendida por el determinismo de la cantidad. Por vez primera desde hacía siglos, la metafísica se atrevía a

librar una batalla decisiva, y la ganaba. Todo lo demás vino a partir de este golpe: el determinismo psicológico eliminado del espíritu; la libertad restaurada en sus derechos, y no ya simplemente concluida, sino observada, tomada sobre el hecho, percibida; el alma encuentra su existencia propia y liberada de la materia; el determinismo mecanicista, primer artículo de fe del cientifismo, reducido a su parte congruente en la naturaleza, lo mismo que lo había sido en el espíritu; el mundo, por último, concebido como la obra de una evolución creadora, fuente de invenciones constantemente renacientes, pura duración cuya materia abandonaba el progreso tras sí, como un subproducto.

Se nos había dicho y repetido que la metafísica estaba acabada, muerta. Nuestros maestros sólo coincidían en este punto único: que la metafísica había dejado de existir. Pero lo que nosotros habíamos venido a pedir a la Sorbona, y que ella nos negaba, magníficamente fiel a su misión propia, nos lo dio con profusión el Colegio de Francia. ¡Cuánto reconocimiento se merece el Colegio de Francia, la única enseñanza del Estado que era, a la vez, una enseñanza libre para los jóvenes amigos de la metafísica que Bergson había encontrado errantes en el desierto del cientifismo, y del que los ayudó a salir.

Cuando en 1907 pudieron por fin leer, en una especie de zozobra intelectual, el cuadro de la naturaleza que les brindaba *La evolución creadora,* aquellos jóvenes no creyeron lo que tenían delante de sus ojos. Seguramente, todo aquello excedía un poco sus mentes. Fruto de largos trabajos de un espíritu

filosófico de primera fila, la doctrina era de esas que resulta insultante aceptar a primera vista, como si se estuviera en situación de experimentar sus fundamentos, de calcular la resistencia de los materiales y de estimar sin error la solidez del edificio. Había, pues, que señalar una pausa, reflexionar, rehacer uno mismo el camino jalonado por el filósofo, en una palabra, intentar cada uno por su propia cuenta la aventura. Pero los vientos parecían entonces propicios. Por un destino tan extraordinario que podía incluso creerse providencial, la teología acababa de encontrar, no sólo una filosofía pagana, tanto más auténticamente filosófica cuanto más pagana era, sino que además le ofrecía, sin embargo, uno de esos terrenos en que la naturaleza está, en potencia, próxima con respecto a la gracia, única fuente de la que puede llegarle su perfección. La frase era de algún Santo Tomás de Aquino.

Aún lo estamos esperando. Nunca se había visto, y espero que nunca volverá a verse, otro ejemplo de una sabiduría que tan mal hiciese la tarea que con derecho reivindicaba como suya. Juzgar a los filósofos a la luz de la revelación, rectificar sus errores, llenar sus lagunas, la obra es magnífica; pero para culminarla, es necesario todavía conocer y comprender a esos filósofos. Y eso exige un esfuerzo. Hace falta trabajo y tiempo; ahora bien, en este asunto en que nadie se negó a su trabajo, faltó el tiempo.

Y la falta fue en primer lugar de los filósofos cristianos. En esta coyuntura, se portaron conforme a su propia tradición, pues si bien su primer cuidado es el de declarar que no harán teología, que esto

está por encima de ellos y de su competencia, apenas han propuesto las tesis principales de su filosofía ya se les ve arrojarse como solución única dentro de la teología y emprender una exégesis de la palabra de Dios a la luz de sus nuevos principios. Así hizo antaño Descartes cuando, después de haber proclamado la separación de la filosofía y la teología en el *Discurso del método,* se puso a demostrar que podía hablarse muy bien del milagro de la transustanciación en términos de su propia noción de la materia, de la sustancia y de los accidentes.

Era cometer un error doble. En primer lugar, la teología, tal como está constituida, no es la obra de un hombre, sino de la Iglesia, y nada tiene de particular que no se pueda, sin una extrema temeridad, intentar reformarla. La teología está hecha de la palabra divina, de los artículos de la fe, de los dogmas que le dan franquicia, de las decisiones conciliares y de las interpretaciones que de ellos han dado los grandes teólogos, cuando son aprobadas por la Iglesia. No se encontrará una sola de estas proposiciones fundamentales que no haya sido vista, revisada, discutida y tamizada por la más aguda crítica de los Padres y de los Concilios que se han sucedido desde el de Nicea al del Vaticano. Se trata de definir la fe de la Iglesia, que es su vida misma. Al hacerlo, la Iglesia no intenta canonizar a ninguna filosofía particular, sino que quiere simplemente definir en términos de un rigor perfecto la verdad que cree y, por lo mismo, eliminar todo error contrario. Ningún filósofo tiene nada que ver en este asunto. En la Conferencia de San Francisco, el célebre jurista Bas-

devant dio con un modesto consejero técnico encargado de velar por la corrección literaria de los textos. Le confió la parte de la Carta referente a los consejos de tutela, diciéndole: "¡No cambie una sola palabra! Todas estas decisiones ya han servido, y muchas de ellas están consagradas aún hoy por la jurisprudencia del tribunal de La Haya, que les ha dado fuerza de ley. ¡No las toquen!" Era la sabiduría misma. Es el no más del prohibirse toda intervención personal en un orden de juicios que el soberano pontífice mismo sólo pronuncia en nombre de la Iglesia universal y basado en el fundamento de su tradición.

Los filósofos cristianos que intervinieron en tiempos de la crisis modernista estuvieron, pues, doblemente mal inspirados, al mezclarse sin autoridad en una teología en la que ninguno de ellos se había molestado en instruirse, pero sobre todo porque, al proceder como lo hacían, tomaban las cosas al revés. Antaño, había sido Santo Tomás de Aquino quien asumió la responsabilidad de servirse de la filosofía de Aristóteles para la constitución de la teología como ciencia; esta vez se trataba de filósofos que movilizaban el bergsonismo al servicio de una restauración teológica tan extraña a las intenciones de los filósofos como a las de los teólogos. Se dirá que hacía mucha falta que unos cristianos se hicieran cargo de la revolución filosófica en curso, y esto es cierto, pero no les pertenecía a los filósofos, ni siquiera cristianos, emprender, en nombre del bergsonismo, una reforma teológica para cuya ejecución no estaban habilitados. Y, sin embargo, es lo

que hicieron. Llenos de una buena voluntad pura, pero mal dirigida, unos se metieron a explicar a la Iglesia el sentido de la palabra "dogma", como si la Iglesia llevase viviendo tanto tiempo sin saberlo y debiera recurrir a su competencia para informarse de ello; otros prefirieron explicar a los teólogos el sentido verdadero, y *propiamente religioso*, de la palabra Dios, pues, de creerlos, hasta el advenimiento de la filosofía bergsoniana se imaginaba a Dios como una especie de "cosa". Se había "cosificado" todo, decían. ¡Si todavía se hubiesen expresado con precisión suficiente para que pudiera saber exactamente lo que querían que se pensase en estas materias! ¡Pero ni mucho menos! Las definiciones conciliares pueden no gustar a todos, pero todos saben exactamente lo que quieren decir. La teología bergsoniana divinizada y constantemente en cambio, no ofrecía al espíritu ningún sentido definido. Esto no estaba además en sus medios. La Iglesia no podía tolerar un desorden en el que veía, a justo título, una pura y simple usurpación de su autoridad y de sus funciones.

La temeridad de estos filósofos la tomaron los teólogos como una provocación, lo que en realidad era, pero también éstos padecían una ilusión que no por inversa a la precedente carecía de peligros. Uno se imaginaba bastante claramente cuál habría sido la actitud de Santo Tomás en una coyuntura semejante. Ni siquiera hay necesidad de imaginarlo; se sabe. Lo mismo que aquél del siglo XIII, un Santo Tomás del siglo XX habría dicho: "Una filosofía más. ¿Qué vale? Eliminemos lo que tiene de falso; veamos

lo que tiene de verdadero y llevemos esa verdad a su propia perfección". La entrada de una filosofía nueva no le llenaba de pánico, porque sabía acogerla como teólogo. Pero sus sucesores se habían convertido en filósofos. Tenían, también ellos, su propia filosofía aparte, hecha de verdades cognoscibles por la sola luz natural de la razón.

El desorden llegó entonces a su colmo. Los teólogos se portaban ante Bergson como filósofos, cuando su filosofía sólo podía ser una filosofía de teólogos. Ahora bien, Bergson no era cristiano. Al juzgarle en nombre de la filosofía cristiana, se le imponían deberes que no le incumbían, se exigía de esta inteligencia filosófica, la más fuerte quizás que el mundo conoció después de Plotino, tareas que, como pagano, no tenía que realizar. Esto no era lo más grave. Al abandonar ellos mismos las fuentes vivas de la teología de Santo Tomás, al cortar la doctrina del doctor común de la Iglesia en dos troncos, una teología cristiana, por una parte, y una filosofía más o menos aristotélica, por la otra, habían dejado secar la raíz del árbol veinte veces secular de la filosofía cristiana. Habían exactamente cortado su raíz y agotado su savia. Y llegado para ellos el momento de salvar una filosofía, enriqueciéndose además ellos mismos con aquel oro venido de Egipto, los adversarios cristianos de Bergson no supieron hacer otra cosa, ante todo, que administrarle una brazada de heno seco.

Los teólogos que entonces combatieron el bergsonismo *como filósofos*, ocupaban prácticamente la posición más desfavorable que se puede imaginar. Todos invocaban una filosofía de tipo neo-escolás-

tico. Ya se sabe en qué consiste este tipo de filosofía. Ya sea un aristotélico-tomismo, un aristotélico-escotismo, un aristotélico-suarezismo o cualquier otra variedad del mismo género, se propone constituir un cuerpo de doctrinas filosóficas tal que, cuando más tarde pase del estudio de la filosofía al de la teología, el alumno no se vea detenido por algún desacuerdo fundamental, sino que más bien se encuentre dispuesto para coronar las verdades de la razón por las de la revelación. El final del trabajo es siempre éste, pues lo que en primer lugar queda constituido en forma de doctrina filosófica es, en realidad, una parte separada de alguna teología cuya primera operación se ha efectuado a la luz de la fe. Llegado el momento, para la teología, de aprovechar las conclusiones de una filosofía de este género, no hace otra cosa que recobrar su propio bien. Como desquite, si se quiere usar de ella como de una filosofía para luchar, contra otras filosofías del mismo género, en el terreno del conocimiento y de la razón única, hay que prometerse dificultades insuperables. Es luchar con armas desiguales, pues si bien mientras teologiza tiene todas las ventajas, el cristiano pierde toda su fuerza desde el momento en que se contenta con filosofar como si no fuese cristiano.

La situación está entonces dominada por dos hechos. El pensamiento cristiano ha sufrido ya en el siglo XIII una crisis de este género y, gracias sobre todo a Santo Tomás de Aquino (pero no a él solo), salió victorioso de la situación. La ascendente marea del aristotelismo amenazaba entonces con sustituir la verdad de la religión cristiana por una filosofía

de tipo aristotélico que, no dejando a la religión más que la fe, intentaba confiscar en provecho propio el uso y las conclusiones de la razón. Peligro mortal que la teología conjuró demostrando, en primer lugar, que el uso filosófico de la razón sanamente conducido no contradice en nada la verdad revelada, y haciendo ver después que una teología atrevida en su prudencia podía, por el contrario, sacar provecho de los recursos de la filosofía para darse a sí misma forma de ciencia. El éxito de la empresa, que triunfó plenamente, se debe al privilegio excepcional, de que goza la filosofía de Aristóteles, de formular en términos precisos lo que hay de más inmediata y manifiestamente verdadero en la experiencia sensible. El mismo Aristóteles nunca pretendió hacer otra cosa. Su metafísica procede con frecuencia como un diccionario. Se trate de sustancia y accidente, de forma y materia, de acto y potencia, de cambio y de reposo, de generación y de corrupción, el filósofo se pregunta simplemente: "¿Qué se entiende por estas palabras cuando se usan en filosofía?" Es lo que hace que sus respuestas a estas cuestiones sigan siendo universalmente válidas. En la lengua de Aristóteles pueden exponerse casi todas las filosofías. Y es esto lo que no ha dejado apenas de hacerse a lo largo de los siglos. Y aún hoy se hace.

Una simple mirada sobre el lenguaje corriente confirma esta observación. La *materia* de un proceso o de una estatua, el vicio de *forma* de un juicio o de una obra de arte, las *actualidades* de una cinta de cine, las *posibilidades* de un asunto por realizar,

el discernimiento de las nociones de *espacio*, de *lugar* y de *situación*, y otras cien palabras del mismo género que es fácil encontrar son otros tantos ejemplos de ello. En su fundamento mismo, el aristotelismo es ante todo un lenguaje. Algunos se lo reprochan como una debilidad, pero ello es lo que asegura su asombrosa perennidad. No había, pues, razón alguna para que una teología no consiguiese extender su uso a la definición de las verdades de la fe. Es lo que hicieron los escolásticos del siglo XIII, y con éxito tal, que la doctrina de uno de ellos, Santo Tomás de Aquino, se convirtió progresivamente en la norma de la enseñanza de la Iglesia. Es bien sabido que Santo Tomás fue proclamado patrón de todas las escuelas católicas y que la obligación de seguir su enseñanza, hoy inscrita en el Derecho Canónico, tiene literalmente fuerza de ley.

Estos conocidísimos hechos son recordados aquí sumariamente para explicar el estado de espíritu de un católico ante las libertades que algunos filósofos cristianos toman con esta disciplina de la Iglesia. Y no sólo filósofos, sino incluso teólogos. Todo ello, digámoslo, es de importancia secundaria, pero sentimientos tales son difíciles de concebir. La extraordinaria decisión tomada por la Iglesia de escoger una cierta doctrina como norma de su enseñanza, no puede ciertamente ser tenida por una simple preferencia de la que cada uno sería libre de pensar lo que quiera. Coronando una serie de siglos de experiencia teológica a lo largo de los cuales el tomismo había sido sometido continuamente a la prueba de la discusión y de la crítica, esta excepcional situación

alcanzada por la teología de Santo Tomás nada significa a no ser que quiera decir que la Iglesia reconoce en ella la auténtica y fiel expresión de la fe cuya guarda ella tiene. Lo más extraordinario, si se me permite expresar una opinión privada sobre este punto, es que cuanto mejor se conoce a Santo Tomás, mejor se comprende que esta elección era la buena. Una vez más, la Iglesia ha tenido razón. Por tanto, es difícil comprender que, por su propia autoridad y por motivos filosóficos cualesquiera, unos católicos se permitan cambiar totalmente una enseñanza cuya doctrina, secularmente verificada de concilio en concilio y finalmente erigida por la Iglesia como norma universal, se ha convertido en el presente en la expresión autorizada de la verdad cristiana.

Un segundo hecho dominaba entonces la situación. Esta filosofía aristotélica, universalmente válida, de la que el mismo Bergson dijo que apunta las grandes líneas de una "metafísica natural de la inteligencia humana", llevaba consigo al mismo tiempo una ciencia física y una cosmología que, admirables para su tiempo, están hoy caducas. Sin duda, la física de Aristóteles abundaba en nociones universal y perpetuamente válidas. Con ellas se ha hecho hoy una filosofía de la naturaleza, especie de sabiduría intermedia, a medio camino entre la ciencia y la metafísica. Pero Aristóteles no la diferenciaba en nada de la ciencia física propiamente dicha; para él, era la física misma, la ciencia de un universo de esferas concéntricas, eternamente existentes y eternamente movidas por su deseo de una primera forma pura de toda materia, el Primer Motor Inmóvil. Universo en

el que, salvo este Primer Motor que goza por sí mismo para la eternidad de una vida feliz, todo está en perpetuo movimiento, y donde, sin embargo, nunca ocurre nada nuevo. El mundo de Aristóteles ha existido siempre; los astros efectúan eternamente sus revoluciones, como lo hacen en el presente; incluso en nuestro mundo sublunar, donde los individuos nacen y mueren sin cesar, las especies son inmutablemente fijas, y siempre han sido y serán tal como lo son en el presente. Enmendada en los puntos críticos en los que entraba directamente en conflicto con la enseñanza de la Iglesia, por ejemplo en la existencia necesaria de un universo no creado, esta visión científica y filosófica del mundo se ha perpetuado en la neo-escolástica y es la que los adversarios cristianos de Bergson le oponían todavía cuando, en el máximo de virulencia, el movimiento modernista fue condenado en el 1907.

Entonces hubo crisis de conciencia en muchos jóvenes filósofos católicos abiertos a la influencia de Bergson. No eran las teologías llamadas bergsonianas las que los torturaban. Deplorablemente vagas y, hay que decirlo, de consistencia gelatinosa, eran, de una forma demasiado visible, obra de unos teólogos sin rescripto. La verdadera teología, particularmente la de Santo Tomás, aquellos jóvenes la ignoraban, pero sentían con fuerza que las nuevas teologías del *como si,* por lo demás muy poco bergsonianas, sólo expresaban muy imperfectamente la sustancia de su fe. En este punto esencial, los escolásticos del 1900 tenían indiscutiblemente razón, pero en el orden de la filosofía su crítica era ineficaz. En este aspecto

concreto, la neo-escolástica no encontró nada útil que decir; Bergson, por el contrario, ocupó en él el extremo agudo del progreso. Se dirá que, al menos, nuestros escolásticos han salvado la verdad de la fe, pero es la escolástica la que vive de la fe, y no la fe de la escolástica. Los que atravesaron la crisis sin perecer son los que continuaron rezando para obtener de Dios la luz que les hacía falta, o mejor, a la que ellos mismos hacían entonces falta.

Hay tiempos en que el universo sufre cambios bruscos en el espíritu de los hombres. Lo fue el siglo XIII, cuando los pueblos cristianos tuvieron la revelación casi repentina de lo que habían sido la ciencia y la filosofía de los griegos. Y también lo fue el siglo XVI cuando, por vez primera en la historia, Galileo *vio*, con sus propios ojos, una de las llamadas esferas celestes atravesada por un cometa, confesando así su inexistencia y arrastrando al cosmos griego a su ruina. También el siglo XIX cuando, al final de observaciones y reflexiones llevadas con una paciencia y una prudencia extremas, Charles Darwin estableció, en su libro *Del origen de las especies por la vía de la selección natural*, que las especies vivas no han existido siempre con los mismos caracteres que hoy conocemos en ellas. Aquel año, el reino vegetal y el reino animal tales como Aristóteles los había concebido fueron a dar con su cosmografía al mundo de las ilusiones perdidas. A diferencia del mundo griego, el de la ciencia moderna tiene una historia. Esta confluencia inesperada de la historia y de lo natural, dos órdenes desde siempre separados, por no decir opuestos, quedará sin duda en el futuro, para

los que lo observaron de lejos, como la señal distintiva del final del siglo XIX y de los principios del XX.

Desde entonces, nosotros hemos visto sucederse las concepciones del universo con una velocidad acelerada. Aquellos de entre nosotros que nacieron en el mundo de Newton, pasaron de él al de Einstein, y no les sería fácil decir en cuál se encuentran hoy. La misma filosofía de Bergson se ha desalentado por seguir este curso. Nunca ha logrado hacerse completamente con el universo de Einstein. Cualquier juicio que pueda, por lo demás, hacerse sobre ella, es sin embargo difícil negar que, con su insistencia sobre el cambio, el futuro, la evolución creadora, su filosofía no haya sido verdaderamente la de la ciencia de nuestro tiempo.

La obstinación de numerosos escolásticos en mantener en sus privilegios filosóficos el mundo griego de Aristóteles es tanto más difícil de comprender cuanto que jamás el universo de la ciencia se ha aproximado tanto como hoy al de la Escritura. El Antiguo Testamento cuenta el origen del mundo como una historia, es decir, como una sucesión de momentos a lo largo de los cuales los diversos elementos del universo físico, después las especies vegetales y animales, y el hombre por fin, cobran sucesivamente existencia. Nada menos parecido que este mundo de la Escritura al universo increado y eterno de Aristóteles, poblado de especies inmutablemente fijas bajo sus apariencias presentes, enemigo de la historia tanto en su origen como en su duración. La Escritura excede la ciencia; no tiene necesidad del universo de Einstein, así como tampoco del de Aristóteles, y los

dogmas habitan una región tan inaccesible a las demostraciones de laboratorio que la verdad de la Iglesia no tiene que preocuparse de los cambios de aspecto que la ciencia impone a la naturaleza. No había, pues, razón alguna para que los teólogos se pusieran a la zaga de Bergson. Es simplemente paradójico que se le haya opuesto tenazmente a Aristóteles en los puntos en que sus intuiciones personales se emparentaban más estrechamente que las del filósofo griego con la enseñanza del dogma cristiano.

Uno de los inconvenientes de esta actitud es haber creado la falsa impresión de una incompatibilidad doctrinal absoluta entre el pensamiento de Bergson y el de Santo Tomás de Aquino. En este punto, tenemos un testimonio de excepción en Charles Péguy, pues los censores católicos de Bergson eran tomistas, o se decían tales, y como Péguy no sabía nada de Santo Tomás de Aquino, los creía naturalmente por su palabra. Todos los ataques dirigidos contra el bergsonismo en nombre del tomismo tomaban, pues, inevitablemente en su espíritu, el aspecto de una disputa entre Bergson y Santo Tomás en la que, por supuesto, Bergson aparecía a veces como el atacante. Nos preguntamos cómo habría podido ser tal; su ignorancia perfecta del tomismo le protegía en este sentido. Péguy estaba por ello desolado. Conjurando a los adversarios católicos de Bergson a medir las consecuencias de su actitud, les dirigió entonces esta advertencia:

"Todo lo que le sea arrebatado a Bergson, irá a Spencer, y no a Santo Tomás. Y una vez más Santo Tomás no tendrá nada. Y no tendrá a nadie. Y será

lo que era y estará como estaba hace veinticinco o treinta años, antes de la aparición de Bergson: un gran santo del pasado, un gran doctor del pasado, un gran teólogo del pasado. Respetado, honrado, venerado. Sin posibilidad de ejercer una acción en el presente, sin lugar, sin la tan singular mordedura, sin el único mordiente que cuenta... (Un gran doctor considerado, celebrado, consagrado, nombrado. Enterrado.)"

Péguy veía demasiado justamente, salvo en dos puntos, sin embargo, Es ¡ay! cierto que el tomismo de su tiempo carecía de mordiente, pero no era el de Santo Tomás, sino el de los tomistas. Carecía de él de modo tal que cada vez que se pretendía devolverle algo de su agresividad primitiva, sus portavoces oficiales gritaban el escándalo. No conozco teología más libre y más atrevida que la de Santo Tomás, y tampoco conozco otra más domesticada por quienes se dicen proceder de ella. Sus intuiciones más profundas son también las que de peor grado se dejan salir. Pero el segundo punto habría, sin duda, sorprendido más a Péguy si hubiera sido posible prever un futuro bastante próximo. No era necesario que todo lo quitado a Bergson fuese ganado por Spencer; de hecho, todo lo que algunos tomistas querían perder iba a ser finalmente ganado por Santo Tomás de Aquino.

VII

LAS AUSENCIAS DE LA SABIDURIA

En su *Nota conjunta sobre Descartes,* Charles Péguy comunica su intención de escribir un cuaderno sobre *Bergson y los católicos.* Siempre habrá que sentir que este proyecto no haya tenido continuación. "Será un cuaderno muy corto", añadió. Se puede dudar. Lo que está, por el contrario, fuera de duda es que, de haberlo escrito, este cuaderno habría dejado severamente aparte a los que Péguy llamaba los "escholásticos" o aun, más directamente, los tomistas, por la ceguera de que daban prueba en sus ataques contra Bergson y su injusticia con respecto a él.

Sin embargo, no hay que asombrarse mucho de estos ataques. Por parte de los "tomistas", eran una especie de homenaje. Al salir de Kant o de Comte, un teólogo no puede entrar en *La evolución creadora* sin experimentar la impresión de respirar un aire mejor. Llega a un país amigo. Una filosofía moderna que, de un solo golpe, elimina el mecanicismo, el asociacionismo, el determinismo y en suma, como decía Péguy, el ateísmo, es un gran aliado contra estos terribles adversarios en una lucha que no se está llevando con un éxito asombroso. Pero es precisamente esto lo que irrita al teólogo. Se pregunta

por qué, estando en un camino tan bueno, esta filosofía no lo sigue hasta el final. ¡*Tiene demasiadas virtudes para no ser cristiana*! Es esto lo que, en el fondo, advierte al honrarlo con esta severidad de elección: que la Iglesia no malgasta su tiempo con aquellos cuyo caso es desesperado. De ello a tratar tal doctrina como la de un católico virtual, secretamente actual quizás, la distancia es corta, y las críticas católicas de Bergson la han franqueado a menudo.

No puedo convencerme de que ello no fuera un error, pero, después de todo, no sé nada de eso. El secreto de las conciencias sólo está abierto a Dios. Entre los que recuerdan aún a Henri Bergson con afecto, aunque apenas le hayan conocido más que como un maestro venerado y querido, algunos piensan con reconocimiento en lo que le deben incluso en el plano de su vida religiosa. No el ser cristianos, ni siquiera el haber seguido siéndolo, pero sí que, siendo filósofos, hayan podido guardar su fe religiosa sin tener que enrojecer por su filosofía. Su presencia nos daba seguridad. Constituía por sí sola lo que podría llamarse la prueba por Bergson. Gracias a él, la prohibición arrojada por Kant contra la metafísica fue por fin levantada, y lo fue doblemente: de hecho, pues con él la razón filosófica era de nuevo un testimonio en favor de los "preámbulos de la fe", pero sobre todo lo era de derecho porque, como tendremos ocasión de insistir en ello, el bergsonismo no se contentaba con refutar el kantismo y el positivismo, sino que explicaba su existencia. Sus alumnos cristianos le deben demasiado para que su esperanza no esté entera. Hay, sin embargo, que

respetar escrupulosamente la verdad, tanto más cuanto que, tal como es, lleva consigo una lección de gran importancia, y es que Bergson no fue "un cristiano".

Deseo no contradecir a nadie en este punto. No pongo en absoluto en duda la veracidad ni la exactitud de los propósitos que algunos le atribuyen, y reconozco que su exégesis es delicada. Diría incluso que lo es todavía mucho más de lo que a veces parecen imaginar los que nos han contado sus palabras. Con sus amigos, Bergson era de una peligrosa cortesía, y si bien redunda en su honor el que ellos no se hayan dado siempre cuenta, se nota a veces en los propósitos que le atribuyen, y que por lo demás él ciertamente tuvo el deseo, y diré incluso el arte supremo, de autorizar al interlocutor a pensar que se le dice lo que él desea que se le diga sin avanzar, sin embargo, una pulgada más allá de su propia verdad. Tenemos en ello el testimonio de una extraña perspicacia. Antes de meterse en la lectura de las preciosas conversaciones con él que nos cuentan algunos de sus amigos cristianos, se hará bien en releer las admirables páginas del *Journal* (22 de febrero de 1922) de Charles Du Bos, en el que éste, después de una visita al maestro cuyo pensamiento había modelado el suyo "en sus zonas más profundas", expresa su decepción por no haber logrado atravesar la superficie del yo social que Bergson interponía siempre entre su interlocutor y él. "Dice justamente lo que hay que decir", señala Du Bos, y describe aquel "pequeño mago secreto, furtivo, que devana su doctrina ante vosotros como para poder re-

tirarse en seguida". Lo que garantiza la exactitud de tantas *conversaciones con...* es que al leerlas creemos percibir a veces el parpadeo que nos dirige, por encima de los hombros encorvados del escriba aplicado, aquella mirada siempre difícil de encontrar.

Sé cuán inciertas son las impresiones de este género, pero cada uno sólo puede aportar las suyas. Los que presumen de haber entrado más en su intimidad pueden tener razón, pero también es posible que se hayan hecho alguna ilusión de más. Bergson era en extremo sensible a la crítica, y no lo era menos a las señales de aprobación y de simpatía. A riesgo de interpretar también yo, me permitiré añadir esto. Para comprender la actitud compleja que tuvo frente a sus admiradores y amigos católicos, hay que recordar que nada le aseguraba la acogida que ellos le dispensaron. Para este universitario nacido en otra religión, y que por lo demás no practicaba ninguna, el catolicismo era algo completamente extraño. Libre de toda ligazón confesional, tenía, sin embargo, un alma *naturalmente* religiosa, y si se recuerda su respeto escrupuloso por los hechos, este encuentro inesperado de jóvenes cristianos, alumnos, colegas y a veces también sacerdotes que le confirmaban su gratitud filosófica y *religiosa* no puede menos que haber planteado en su espíritu este curioso problema: ¿después de todo, no era él, a su vez, si no católico, al menos mucho más cercano al catolicismo que la conciencia que tenía de serlo? No era propio de su carácter el rechazar simplemente estas suposiciones, así como tampoco acogerlas en su espíritu sin interrogarse sobre lo que las hacía posibles.

Yo creería de buen grado que nuestro maestro consentía, en su corazón, el ser católico en toda la medida en que sus amigos católicos creían poder ser bergsonianos. Ello podía llevarle bastante lejos, pero por un camino distinto que el suyo.

Al decir que Bergson nunca fue un cristiano, reservo enteramente el secreto de las conciencias para atenerme a sus palabras públicas y a sus actos. ¿Qué es un cristiano? El catecismo de mi infancia respondía: "Un cristiano es el que habiendo sido bautizado, cree y profesa la religión de Jesucristo". Y es un hecho que Bergson nunca fue bautizado y nunca profesó la religión de Jesucristo en el sentido en que lo entendía el catecismo, es decir, incluyendo en ello las verdades que el cristiano debe creer, los deberes que tiene que cumplir y los medios que Dios ha establecido para santificarnos. Inútil discutir la frase famosa de la declaración testamentaria en 1937: "Yo me habría convertido si...", y demás. No hay *si*. Para un cristiano de corazón, no existe ninguna razón concebible para no recibir inmediatamente el bautismo. El deseo del bautismo no es el bautismo de deseo. Por noble, por emocionante que sea en sí misma, la razón alegada por Bergson para explicar su actitud —"seguir con los que mañana serán perseguidos"— no tiene valor alguno religioso. Que semejante sentimiento haya podido hacer vacilar en su corazón la idea de la conversión posible, deja ver bastante bien que todavía no era para él más que una veleidad, y no un acto soberanamente libre, en el sentido bergsoniano del término, que presupone también la *libertad* en el sentido en que

la entendía San Agustín. Todas las palabras de Bergson son preciosas para mí, sobre todo aquéllas. Creo incluso que, al mostrarle "la conclusión completa del judaísmo", el cristianismo llevó a Bergson más cerca de lo que nunca había estado de la religión de sus padres, pero lo que se deduce más claramente de esta declaración solemne, donde cada palabra pesa, es que Bergson *no se convirtió*.

Para comprender el que algunos teólogos hayan hecho, sin embargo, a Bergson el honor de tratarle como cristiano, hay que recordar que algunos bergsonianos lo eran, y que, al menos sobre ellos, los teólogos tenían discusión. Uno de los rasgos característicos de estos bergsonianos es precisamente la libertad que se concedían, sin escrúpulos, de generalizar las conclusiones de la doctrina. Con razón puede uno asombrarse de ver cómo las extienden a ámbitos diferentes, sin antes proceder a una de esas investigaciones que el filósofo desearía que fuesen minuciosas, cerradas, y que a veces tomarían muchos años, conclusiones que él mismo no tenía por válidas más que dentro de unos límites medidos estrechamente. Si se quería criticar el bergsonismo, como todos tenían derecho a hacer, y algunos el deber, era al de Bergson al que había que dedicarse. ¡Qué pérdidas de tiempo y cuántos desórdenes se hubieran evitado!

Uno de los puntos menos satisfactorios de la doctrina era su crítica de la inteligencia, bajo la forma misma que Bergson le había dado. Es al menos dudoso que la oposición fundamental introducida por el filósofo entre la intelección y la intuición esté fi-

losóficamente fundamentada. De todas maneras, se trata de una proposición filosófica que discutir. Algunos teólogos se inquietaron sólo con el pensamiento de que podría ponerse en duda la aptitud de la inteligencia para comprender lo real sin deformarlo. En efecto, decían, ni fue religiosa ni Iglesia sin dogmas; y si por consiguiente la inteligencia es inapta para comprender lo real tal como es, las fórmulas de la verdad cristiana escaparán a su entendimiento; y su conocimiento será por lo mismo imposible.

Nada más cierto, pero, ¿qué relación hay entre esto y la filosofía de Bergson? El filósofo podía hacer observar, en primer lugar, que la proposición: los dogmas religiosos deben poder ser conocidos por el intelecto, siendo de naturaleza esencialmente teológica, no le concernía en forma alguna. El mismo no hacía profesión de cristianismo, ni de religión alguna revelada. El único problema que se hubiera planteado era el de saber si la inteligencia está igualmente habilitada para conocer todos los tipos de realidad dados en la experiencia. Sea cual sea la respuesta que se dé, este es al menos un problema de filosofía: critíquese si se quiere la respuesta, pero el resto no le concierne.

Sea, dirá el teólogo, pero puesto que la razón no podría contradecir la fe, hace falta, a menos que sea falsa, que vuestra filosofía tenga con qué resolver el problema; hace falta por lo menos que no haga imposible la solución. Se concede, pero para asegurarse que la doctrina de Bergson hace imposible el asentimiento del intelecto a las fórmulas dogmáticas, haría falta en primer lugar examinar su sentido. Berg-

son ha dicho que "la inteligencia está caracterizada por una incomprensión natural de la vida". Una vez más, no estoy convencido de ello en modo alguno, y se puede discutir, pero él no ha dicho que esta *característica* puramente negativa fuera la inteligencia misma. Si no comprende la vida, no consiste en no comprenderla. Además, puesto que no es evidente *a priori* que el dogma religioso se ofrezca al pensamiento con los caracteres de movilidad, de cambio y de incesante invención de formas nuevas que, en la doctrina de Bergson, caracterizan la vida, no podría afirmarse *a priori* que una filosofía de tipo bergsoniano haga imposible la existencia y la intelección de un objeto de conocimiento tal como el dogma religioso. Por amor a la dialéctica, se sostendrá más bien que sólo existen dos ciencias propiamente exactas, la matemática y la teología, una de las cuales no es conocimiento porque carece de objeto, y la otra es conocimiento real porque tiene un objeto. En ambas, el intelecto procede por vía de inferencia a partir de proposiciones previamente definidas, y como en el caso de la teología estas proposiciones bases son además necesariamente verdaderas (como garantizadas por la infalibilidad divina), puede añadirse que es la única ciencia a la vez necesaria y real. Todo esto no pretende recomendar la noción bergsoniana de la inteligencia; se desea solamente sugerir que, consultando sobre el problema y, cosa poco verosímil, aceptando responder a ello, el mismo Bergson habría quizás hecho observar que, por el contrario, la inteligencia, tal como la concebía, estaba caracterizada por una eminente aptitud para formular dogmas es-

tables, inmutables, formando un sistema de relaciones estrechamente definidas.

Sobre todo si ejerce las funciones de juicio, la teología no tiene que preocuparse por estas distinciones. Guardián de la fe, su punto de vista sobre las doctrinas es necesariamente diferente del de un filósofo. Lo que un autor piensa sólo Dios lo sabe con absoluta certeza. El juicio de un teólogo sólo se refiere a lo que un autor dice, tomado en el sentido que tienen las palabras cuando se usan correctamente. Si el sentido que para el autor tienen éstas es erróneo, sólo él es responsable de su error. Si su juicio se equivoca sobre el sentido de la proposición, es que la equivocación es posible, y aunque el error sea culpa del intérprete, el responsable de ello es todavía el autor de la proposición. Sentido y contrasentido están pues parejamente a su cargo: el sentido porque es falso, el contrasentido porque el lenguaje defectuoso que usa le dará probablemente que pensar. Allí donde el sentido no aparece claramente, o donde tolera un sentido erróneo, hay una proposición poco segura. En caso de duda, es prudente censurar. En el caso de un filósofo católico, la censura se acepta por anticipado; no sólo sin protesta, sino incluso con agradecimiento. Y hay que decir por qué. Es que siempre se puede ser más preciso, más exacto, más exigente para con la verdad de lo que se es en su pensamiento y en su lenguaje. La censura es una admonición, un poco ruda, pero saludable, para invitar al escritor a mejor pensar o a mejor escribir. Si, como en el caso de Bergson, el filósofo no es un católico, la naturaleza del problema se le escapa. La admoni-

ción puede ser útil para los otros, pero para él está perdida. Y es igualmente tiempo perdido el empleado en preguntarle lo que él mismo pensaba de ello. Este espíritu tan escrupulosamente honesto habría sin duda respondido: "No pienso nada; nunca he pensado nada sobre ello".

Sin embargo, la función de juez no es la única que ejerce un teólogo. Y, sin duda, ni siquiera es la principal. No se piensa bastante en lo que hubiera sido una crítica de la doctrina de Aristóteles hecha por Santo Tomás desde el punto de vista exclusivo de la ortodoxia católica. Hay que leer a San Buenaventura para hacerse una idea de ello. En lugar de ello, y sin renunciar al derecho de denunciar el error cuando lo encuentra, Santo Tomás lleva primeramente su esfuerzo sobre la elucidación filosófica de la doctrina del filósofo. Quiere comprender lo que dice Aristóteles en el sentido mismo en que este filósofo lo entiende; para aprovecharlo, si lo que dice es cierto, y, si el filósofo se equivoca, para estar en disposición de remontar hasta la fuente del error. Cuando se ha comprendido el error como error, se le podría hacer comprender así al filósofo mismo. Si estuviese aún con nosotros, podríamos, desde el interior de sus propias ideas, ponerle en el camino de la verdad. Debemos en todo caso poder proteger a los que hoy proceden de su doctrina, contra el peligro de que queden detenidos en ella. Para esto, hace falta que el teólogo sea tan capaz de filosofar como el filósofo. Contentarse con denunciar el error desde fuera, basta para el ejercicio de la función judicial, pero el estado filosófico del problema no se

ve con ello modificado. La teología como Sabiduría no se contenta con tan poco gasto.

Es de esto de lo que no parecen darse cuenta los que consideraron parcialmente a Bergson por su noción de la inteligencia. Le han dicho y repetido que su doctrina era falsa en este punto; le han opuesto la suya, pero no recuerdo a ninguno que se haya tomado el trabajo de replantear por cuenta propia la discusión del problema que Bergson se había propuesto resolver. Aquellos cristianos estaban encantados de verle luchar a su lado contra su enemigo común, el cientifismo; pero, al rechazar la noción bergsoniana de la inteligencia, desarmaban a su aliado en una lucha que él solo había llevado al terreno mismo de sus adversarios. Sin él, los escolásticos no podían hacer otra cosa que perseverar en su propia doctrina. Procediendo a su vez como jueces, decían simplemente a Bergson: puesto que nuestra noción de la inteligencia es verdadera, y puesto que es distinta que la suya, la suya es falsa. Rechazar así pura y simplemente, la noción bergsoniana de la inteligencia, era dejar intacta la dificultad que Bergson quería resolver, pues sólo había formado dicha noción como única respuesta concebible a su problema. Rechazaban la concepción bergsoniana, pero no hacían nada por resolverla. El obstáculo no había sido franqueado.

¿Qué obstáculo? El mismo que, desde Kant y Comte, hacía inconcebible la posibilidad de un conocimiento propiamente metafísico, y que la teoría bergsoniana de la inteligencia tenía precisamente como fin eliminar. La filosofía de Bergson tiene el inmen-

so mérito de hacer frente al problema *en los mismos términos en que se plantea hoy*: ¿Cómo es posible que, por una tendencia natural, casi irresistible, la inteligencia haya apuntado de ese modo hacia una concepción mecanicista y determinista del universo? Pues, si la noción bergsoniana de la inteligencia es cierta, el error se explica y se disipa, pero si esta noción es falsa, el obstáculo no se ha desplazado una pulgada. No se ha hecho nada.

Este error es el de muchos conservadores en más de un ámbito. Imaginan que las cosas se conservan por sí solas, a pesar de que conservar significa no hacer nada. Lejos de eso, teólogos y filósofos enseñan, por el contrario, que las cosas se conservan de la misma manera que se crean. La verdad no escapa a esta regla, pues ella misma no cambia una vez que ha sido encontrada, pero todo cambia a su alrededor, y si no se hace un esfuerzo por mantener con vida el sentimiento de su presencia, será olvidada sin que tenga que pasar tiempo.

Una de las principales funciones de la Sabiduría es precisamente mantener la verdad presente a la mirada de los hombres. ¿Dónde estaba, pues, y qué hacía, en los tiempos de la crisis modernista? Parece como si a veces sufriera de ausencias. En tales momentos, se diría que está fatigada de enseñar durante tanto tiempo la verdad, y descansa dejando que aparezcan grandes listas de errores. Pues ésta es también una de sus funciones, ¡y es mucho más fácil! Es a ello a lo que debemos los *De erroribus filosoforum,* tan numerosos en el siglo XIII. Había, en efecto, muchos errores que condenar, pero era mucho más

importante aun poner las verdades en su sitio. Era más difícil, y fue lo que entonces hizo Santo Tomás de Aquino.

Parece ser que la idea que le guiaba en su empresa era la de que, cuando un hombre enseña un error, no se le librará de él diciéndole que está equivocado, sino haciéndole ver la verdad que él se esforzaba en enseñar. Es como cuando nos equivocamos de camino; el que nos dice: No va usted bien, nos hace probablemente un servicio, pero menos que el que nos informa sobre la manera de llegar. Santo Tomás lo había hecho con Aristóteles, con el inevitable resultado, por lo demás, de que se le acusó de ser un aristotélico, pero el futuro le rendiría reconocimiento por su coraje. ¿Quién, en nuestro tiempo, supo hacer lo mismo con la filosofía de Bergson? No encuentro a *nadie*. En lugar de someter su doctrina a una reinterpretación, a la luz de la fe y de la teología, no hicieron otra cosa que juzgarla desde fuera y condenar sus insuficiencias. El problema no era, sin embargo, el de hacer pasar el bergsonismo por una filosofía cristiana, cosa que no era, sino más bien hacer que llegase a serlo. En concreto, se trataba de que la filosofía cristiana revelase al bergsonismo la verdad profunda de que era portador, aunque él mismo no la conociese claramente. Que yo sepa, ningún tomista recapacitó de nuevo en el conjunto del problema como solo podía hacerlo un teólogo. El nuevo Aristóteles no encontró su Santo Tomás de Aquino.

El sentido de la cuestión se descubre más claramente cuando se aborda desde el ángulo de la teo-

logía natural. Se recordarán las protestas levantadas por los teólogos contra las conclusiones de *La evolución creadora*. Todavía duran. El Dios de Bergson, dicen, es un Dios inmanente al universo, causa en un sentido de él, pero que en otro forma parte también de él. Asimismo, y de acuerdo en esto con la inspiración profunda de la doctrina, este Dios no es ser, sino devenir. Constantemente en cambio, y creándose, por así decirlo, perpetuamente a sí mismo, el Dios bergsoniano no deja de adquirir lo que le falta y de aumentar su perfección. De forma que, ni es inmutable, ni perfecto, ni actualmente infinito; en una palabra, no es el Dios cristiano descrito por los Concilios como infinito en perfección, eterno e inmutable. Hay que escoger entre el Dios de *La evolución creadora* y la "sustancia espiritual inmutable" del Concilio Vaticano.

Bergson tenía alguna razón para sorprenderse. Es el teólogo acosado, y por lo demás en posesión de la verdad venida hacia él desde otra fuente, quien escribe "Dios" cada vez que Bergson escribe "evolución creadora". Es tomar el problema al revés, pues si sólo se trata de filosofía, no puede partirse de noción alguna de Dios tenida desde antes por verdadera, e imponer al filósofo la obligación de llegar a ella. Es el teólogo el que procede de Dios a las criaturas, imitando en esto al conocimiento que el mismo Dios tiene de ellas. El filósofo procede al contrario, hacia Dios a partir de las cosas y, como filósofo, se siente autorizado a no decir de Dios invisible nada más que lo que puede llegar a saber de El por este camino. Decimos bien *nada*, pequeña

cláusula que se vende barata, pero que hay que respetar al pie de la letra. Naturalmente, Bergson la ha respetado. Ha seguido escrupulosamente este camino, y ello sin mérito alguno por su parte, puesto que no conocía otro. No teniendo que protegerse contra fe o religión alguna, hizo su oficio de filósofo tan tranquilamente como Aristóteles había hecho el suyo, en el mismo estado de ignorancia original respecto a las decisiones tomadas en Letrán o en el Vaticano. Seguramente, su filosofía no llega al Dios de la teología cristiana, pero tampoco le alcanzó la de Aristóteles. Imaginar lo contrario es ceder a una ilusión muy extendida, que no deja de ser por ello una ilusión.

La evolución creadora es esencialmente una filosofía e incluso, en el sentido aristotélico de la palabra, una física. Fue al final de la suya, después de su estudio del movimiento, cuando Aristóteles llegó a plantear la existencia del Primer Motor Inmóvil. Separado de la materia y, a este título, *sobre*-natural, el Dios de Aristóteles no es, sin embargo, más que el más alto de los dioses, la primera de las sustancias separadas de la que, por el movimiento de las esferas celestes, proceden las generaciones y las corrupciones en nuestro mundo sublunar. Separado de la materia, el Primer Motor Inmóvil no lo está del cosmos. Transportado de la física a la metafísica, este Dios no cambia de naturaleza. Primero de entre los dioses, sigue siendo la causa primera de una serie de la que ella misma forma parte, tan totalmente inmanente al universo como la evolución creadora puede serlo al mundo que ella crea. Y puesto que

la teología había podido hacer uso del Dios de Aristóteles, muy desguarnecida tenía que estar para no saber hacer uso de la filosofía de Bergson.

El teólogo dirá que los dos casos no son comparables. Lo que hace imposible aceptar al Dios de Bergson no es sólo que también sea inmanente al mundo, sino sobre todo que, igual que el mundo bergsoniano mismo, está constantemente en devenir. La belleza del Dios de Aristóteles era el ser, por el contrario, inmóvil, pues es eso mismo lo que permite concebirle como perfecto y, sin embargo, infinito, eterno, en una palabra, como la sustancia espiritual inmutable de que habla el Concilio Vaticano. El mismo Bergson reconocerá, por lo demás, más tarde, en *Las dos fuentes,* que aquél al que llegó el pensamiento de Aristóteles y que fue "adoptado con algunas modificaciones por la mayor parte de sus sucesores", es un Dios esencialmente estático.

Todo esto es cierto, pero sólo el Dios de Aristóteles mismo, y dado que no haya que incluir en la lista de los sucesores del Estagirita, como hizo aun recientemente un teólogo, "a los grandes escolásticos y al conjunto de la filosofía cristiana". Para incluir al Dios de Aristóteles en la gran corriente del pensamiento cristiano, ha sido necesario, en primer lugar, hacer que dejase de ser el Dios de Aristóteles para convertirse en el Dios de la Escritura. Semejante metamorfosis va mucho más allá de lo que, por liberal que se sea en materia de fórmulas, puede llamarse "algunas modificaciones".

Para ser breves en una materia inmensa, señalaremos una sola de estas "modificaciones", pero cuyas

consecuencias llegan hasta el infinito. El Dios de Aristóteles es, en efecto, el Primer Motor Inmóvil, pero está encantado de serlo, pues no hace nada. Es un Dios holgazán. Pensamiento que se piensa eternamente a sí mismo y, por ello, vida feliz, no es causa del menor movimiento del universo a título de causa eficiente, como un hombre mueve una piedra; sólo mueve al universo como deseado por él. Es un Dios que se deja amar y del que nunca se está cierto que sepa que se le ama, ni que nos preocupamos por él. Nada, pues, más fácil que concebir como inmóvil a este Dios completamente ocupado en sí mismo y despreocupado de un universo que él no ha creado. Por el contrario, el Dios de la Teología cristiana, al que se llega ante todo cuando, empleando las fuentes de la filosofía, nos esforzamos en concebir su noción a partir de las cosas, es esencialmente un creador. El Dios cristiano no se mueve, pero obra; e incluso sabemos que existe porque sabemos de la existencia de algo hecho por él. Lo conocemos, dice San Pablo, por lo que ha creado.

El Dios de la teología cristiana no es, pues, exactamente definible en términos de una filosofía cualquiera. Es inmóvil, como el de Aristóteles, pero es aún más creador que el de Bergson. A decir verdad, este Dios no está inmóvil, como un Dios en acto pero inactivo, ni en devenir, como un Dios que crea pero que, al crear, se está creando a sí mismo y cambia. El Dios de la religión cristiana trasciende todos los dioses de la filosofía, cualesquiera que éstos sean. ¿Qué ha hecho, pues, Santo Tomás? Ha he-

cho esta cosa extraordinaria: proponer una nueva noción de Dios tan accesible a la razón natural como puede serlo Dios, pero a partir de la cual la de un Dios inmóvil y la de un Dios creador son igualmente posibles. En un sentido, Santo Tomás debía esta noción a la Escritura, particularmente al pasaje del *Exodo* en que el mismo Dios afirma que su nombre es EL QUE ES; pero la debía también a la razón natural y a la filosofía, pues era una nueva manera de concebir el ser.

En la teología de Aristóteles, Dios era el acto puro de un pensamiento que se piensa; en la de Santo Tomás, Dios es también un acto puro, y por tanto inmóvil, pero es el acto puro de ser y, por consiguiente, causa posible de existencia para otros seres. Santo Tomás lo dice con una simplicidad lapidaria en el primer artículo de la cuestión disputada *De potentia*. Toda cosa obra según lo que es en acto; ahora bien, obrar es comunicarse uno mismo en tanto se está en acto, y puesto que la naturaleza divina es supremamente acto, se comunica supremamente y de todas las maneras posibles. Una de esas maneras es engendrar un ser de igual naturaleza, cosa que se produce en la generación del Verbo; otra es crear, es decir, acto de *ser,* hacer que otros seres *sean*. No hay, pues, que volver sobre esta cuestión que Dios es una sustancia espiritual inmóvil. Se trata simplemente de decir toda la verdad. Y esto es lo que hace Santo Tomás al estipular que esta sustancia es el acto puro del ser, lo cual transforma la posición de la cuestión. Pues si Dios es eso, puede concebirse, a la vez y bajo la misma relación, que

Dios sea inmóvil y que, sin embargo, cree, engendre y proceda. Entonces se sale del mundo pagano de Aristóteles para entrar en el mundo cristiano de Santo Tomás de Aquino.

Podía concebirse que algunos teólogos, preocupados por restablecer la verdad de la fe, como era su deber, hiciesen observar firmemente que el Dios de Bergson no era el ser, sino un devenir; y lo han hecho de forma abundante, pero de tal manera que él mismo debió quedar sorprendido con lo que decían. Pues también se le hubiera podido decir que la verdadera noción era la de Santo Tomás, y exponerle su sentido. No sé lo que habría pensado de ello, pues murió sin haberlo oído, pero habría comprendido de qué se le hablaba, pues entonces se trataría de trascender su propia noción de la evolución creadora y del impulso vital más que de renegar de ellos. Pero sin cesar le repetían que el Dios de la teología cristiana era el de Aristóteles, y, verdaderamente, es excusable que no haya comprendido lo que le decían. A sus interlocutores cristianos no les faltaba caridad ni inteligencia; la única razón por la que no le dijeron nada de esta noción tomista de Dios, la única, sin embargo, que podía encaminar a Bergson, más allá de su error, a la verdad que él se esforzaba confusamente en decir, es que ellos mismos la habían olvidado.

Permítaseme, para ilustrar el sentido de lo que quiero decir, poner en tela de juicio a un hombre cuya memoria, sin embargo, yo venero.

Si hubo un teólogo preocupado de comprender a Bergson, una inteligencia capaz de hacerlo y un co-

razón de sacerdote ardiente en el deseo de ganar su asentimiento de la fe cristiana, fue el P. A.-D. Sertillanges. Fue tan lejos en su esfuerzo por hacer justicia a lo que la filosofía de Bergson tenía de verdadero, que sus inquietos superiores le invitaron a escribir otro libro para poner a la juventud de las escuelas en guardia contra los errores a los que esta enseñanza los exponía. Y así hizo el P. Sertillanges en un pequeño libreto que publicó en 1943 con el título de *Luces y peligros del bergsonismo*. Reprochando a Bergson el haberse equivocado respecto al verdadero sentido de nuestras doctrinas y, en particular, el haber considerado al Dios cristiano como un ser inerte, nuestro teólogo le objetaba crudamente: "¿Es que íbamos nosotros, instruidos en las procesiones trinitarias, a querer hacer de la inmutabilidad divina una cosa muerta?"

Nada más pertinente. A menos que se hable para no decir nada, una procesión avanza, marcha, va hacia adelante, e incluso sale: *procedit in aciem, procedit ex portu*. Es cierto, dice Santo Tomás, que no las vemos aquí con una procesión interior, un poco a la manera como el pensamiento procede del espíritu, sin salir de él. Pensar no es cambiar, pero es obrar. De todas formas, estamos en el misterio de la fe: *et sic fides catholica ponit processionem in divinis*. Bergson podía comprender todo esto, incluso aunque no pudiese aceptarlo, pero cuando se intentó hacerle admitir, a la vez y al mismo tiempo, que este mismo Dios que "procede" es el ser en cuanto ser de Aristóteles, se creó para él gratuitamente una dificultad insolucionable. ¿Por qué iba a crear

el ser en cuanto ser de Aristóteles? ¿Por qué procedería? Por lo demás, no lo hace en la doctrina de Aristóteles, pero hace una cosa y otra en la de Santo Tomás de Aquino, y en ella está eminentemente cualificado para hacerlo, porque es EL QUE ES, el acto puro de existir.

He aquí lo que habría podido decirle un tomista, pero muchos tomistas de aquel tiempo eran en realidad suarezianos. Tal como ellos le concebían, Dios no tenía la inmutabilidad dinámica de un acto de ser, sino la otra, completamente estática, de una esencia cuya perfección consiste solamente en seguir siendo eternamente lo que es. Para aquellos a quienes satisfacía semejante teología, la menor alusión a un dinamismo interior de la divinidad resultaba sospechoso. Al perder al Dios de Santo Tomás, habían perdido también la perfecta libertad de lenguaje que él usaba para no dejar perecer ninguna verdad. Pues Dios es inmóvil, como dice Malaquías (3, 6): "Yo soy el Señor y no cambio", pero también la Escritura describe a Dios como movimiento, según aquella frase que dice de la Sabiduría: "que es más móvil que todo lo que se mueve, y está en todas partes a causa de su movilidad" (*Sabiduría*, 7, 24).

No hay que equivocarse en esto. En Santo Tomás no hay trazo de bersgonismo. Incluso se diría que escribió la Lección IV de su *Comentario a los Nombres divinos* para borrar de nuestra noción de Dios hasta el menor rastro de cambio. Dios es inmóvil en sí mismo. Sin embargo, cabía el recordar que el problema planteado por Bergson es el de la causa del devenir universal, del que por

lo menos no podría negarse que reina en el mundo. Ahora bien, cuando hay que llegar a Dios concebido como causa de otros seres, el lenguaje humano ya no dispone de otra terminología que la del movimiento para hablar de él: "Se dice que Dios es movimiento en tanto que lleva a todas las cosas a lo que son y en tanto que contiene a todas las cosas en su ser". Si hubieran sabido conducir a Bergson hasta esta noción de un Dios enteramente trascendente, se le hubiera debido reprochar entonces el dejar el primer principio del universo en medio de las olas de su propio devenir, pero hubiera habido que ofrecerle en contrapartida algo más que un Dios incapaz de crear el movimiento sin sufrirlo y de estar presente en la ola del devenir de que él mismo es causa sin dejarse llevar por ella. Seguramente, hay que saber exactamente en qué sentido los doctores de la Escritura decían que Dios, que es inmóvil, se mueve y procede hacia todas las cosas, pero entonces se puede decir, dado que se entiende en el sentido en que este lenguaje conviene a Dios, con las mismas palabras: "*Quando sacrae Scripturae doctores dicunt Deum, qui est inmobilis, moveri et ad omnia procedere, intelligendum est sicut decet Deum*".

No se encuentra una sola palabra de este aspecto del tomismo en las censuras de que Bergson fue víctima. Merecía estas censuras, pero dejaban en la sombra el lado de la doctrina más adecuado para justificar los presentimientos de verdad que contenía su pensamiento. Santo Tomás sabía muy bien, también él, que Dios era inmóvil, pero no se equivocaba sobre la naturaleza de su inmovilidad.

VIII

EL DESQUITE DE BERGSON

Hay casos en que no debe tenerse el valor de ofrecer a los críticos una forma libre y expeditiva de desembarazarse de uno. Una de ellas consiste en decir que si nosotros, los tomistas, no hemos ayudado en nada a Bergson a comprenderse a sí mismo, por el contrario, él nos ayudó mucho para mejor comprender a Santo Tomás. Ustedes oyen, dirán; reconoce haber puesto algo de Bergson en Santo Tomás de Aquino.

Hay que decir la verdad aun cuando no pueda hacerse sin invitar al contrasentido. Diré, pues, lo que creo saber según el testimonio de mi experiencia personal. Lo haré con plena conciencia de lo que este testimonio tiene de falible e incluso reconociéndome incapaz de probar la verdad de lo que anticipo. ¿Quién puede saber con certeza cómo se ha ido anudando progresivamente, hasta ser él, el haz de certezas que constituye lo que cada uno de nosotros llama su pensamiento personal? Tanto más difícil cuanto que los elementos de que se compone el todo no están unidos por relaciones de causalidad eficiente, sino más bien de armonía y de finalidad. No tengo conciencia de que en mi interpretación

de Santo Tomás de Aquino entre una sola tesis bergsoniana. Por el contrario, estoy persuadido de dos cosas. El P. A. D. Sertillanges escribió un día: "Bergson se equivocó completamente sobre nuestras doctrinas: no le paguemos equivocándonos sobre las suyas". Y esto era cierto, además del ligero matiz de que nos equivocábamos gravemente respecto al sentido de nuestras propias doctrinas. El P. Sertillanges es, por lo demás, un ilustre ejemplo de ello, al menos si es cierto, como temo, que nunca sospechó el sentido auténtico de la noción tomista del *actus essendi*: el acto de existir. La segunda es otra observación del mismo P. Sertillanges, que tengo el placer de poder aprobar esta vez sin reservas: Bergson, decía incluso, "puede, ciertamente, ayudarnos a comprendernos a nosotros mismos, forzándonos a insistir sobre algunos aspectos de nuestras tesis, que sin él estaríamos tentados de olvidar".

Esto es exactamente lo que ocurrió. Para intentar iluminar mi pensamiento diré que al romper unas costumbres de pensar demasiado favorables al espíritu de los escolásticos decadentes, Bergson nos puso en una disposición tal que, a pesar de que no nos habíamos planteado explícitamente la cuestión, nos resultaba increíble que la interpretación de Santo Tomás entonces comúnmente recibida fuese fiel a su pensamiento. No tuvimos que poner en boca de Santo Tomás ninguna de las cosas que Bergson nos había dicho, pero la fidelidad de Bergson a lo real concreto nos abría los oídos a cosas que Santo Tomás no cesaba de repetirnos y que, sin embargo, no habíamos aún comprendido. Seguro que había algo en nosotros que,

desde siempre, deseaba entender aquellas palabras, sin lo cual, como tantos otros, las habríamos dejado perderse una vez más en el vacío. Toda influencia sufrida supone una afinidad electiva. Es un servicio al reconocimiento, no tanto para invitar a una indulgencia respecto a los errores de Bergson, como en testimonio de gratitud por sus verdades.

El sentido de lo que precede no puede estar claro más que para aquellos que conocen la historia de la noción de filosofía cristiana en nuestro tiempo. No entra en mis intenciones contarlo; el lector se cansaría en seguida. Quiero solamente ofrecerle una razón para creerme bajo palabra, mientras yo avanzo en esta proposición, que yo mismo reconozco inverosímil: al principio del siglo XX, en Europa occidental, en la enseñanza de las escuelas católicas e incluso en muchos escolásticos que pretendían derivar del tomismo, el verdadero sentido de la filosofía cristiana de Santo Tomás se había perdido. Desgraciadamente, en el momento de darla, me doy cuenta que la razón es más inverosímil aún que el hecho que explica. Es que, después del siglo XIII, que fue el de Santo Tomás, el mal es endémico en la enseñanza de la filosofía cristiana. He aquí la prueba de ello. Toda metafísica reposa en una cierta manera de concebir el primer principio, que es la noción de ser. Quien lo entiende de modo distinto a Santo Tomás, entiende también de modo distinto la filosofía cristiana y profesa una distinta que la suya. En el siglo XVI, el dominico Domingo Báñez, uno de los comentadores más profundos de la *Suma teológica,* recordaba en primer lugar el hecho capital de que, en Santo Tomás, el acto de

ser (*esse*) es, en el interior de cada "ser" (*ens*), el acto de los actos y la perfección de las perfecciones, y luego de esto añade: "Es eso lo que Santo Tomás inculca con mucha frecuencia a sus lectores, pero que los tomistas no quieren entender..." *Et Thomistae nolunt audire*; hay que sopesar bien esta frase: los tomistas (pongamos: hay tomistas que) no quieren entender lo que Santo Tomás se esfuerza en inculcarles tocando el sentido de la palabra "ser". Y ocurría todavía lo mismo al principio del siglo XX; he intentado, por lo demás, decir por qué probablemente siempre ocurrirá así, pero de vez en cuando se verá aparecer un lector de Santo Tomás, como Báñez, que oirá sus palabras y comprenderá su sentido. Hubo algunos de éstos en nuestro tiempo, y si se examina de cerca la carrera intelectual de los que contribuyeron a este renacimiento del auténtico tomismo, se comprobará que no hubo uno que, en un momento u otro, no haya sufrido la influencia de Bergson.

Entre las razones de hostilidad, a veces enojosa, desplegada por algunos escolásticos contra Bergson, las había muy justificadas. Traeré algunas de entre ellas. Yo mismo temo resultar, en este momento, demasiado duro. Pero no todas las razones de dicha hostilidad eran igualmente puras. Quizá se hubiera tenido más indulgencia en su crítica de la inteligencia si lo que con este nombre él atacaba no hubiera caído tan a menudo en el mal uso que de ello hacían sus propios adversarios.

Pondré incluso en la cuenta de los malentendidos evitables aquel que consistió en comparar la filosofía de Bergson con la de Santo Tomás, como si fueran

filosofías de la misma naturaleza. La de Santo Tomás no es nada si no es una "filosofía cristiana"; la de Bergson no tenía pretensión alguna de este tipo, puesto que él mismo no era cristiano. Las filosofías profesadas por nuestros neo-escolásticos, que van a misa cada día e incluso la dicen a menudo, son, naturalmente, también filosofías cristianas, sólo que, preocupados por la modernidad, les gusta decir que no lo son. Estos cristianos presumen de que sus filosofías nada tienen que ver con el cristianismo. El hecho no tiene gran importancia, pues nadie los cree, pero ellos mismos se creen autorizados por ello a exigir de filósofos no cristianos que obtengan de la razón natural abandonada a sus exclusivas posibilidades, filosofías tan perfectamente acordes como las suyas con las demandas de la fe. Esto no es completamente justo; ni siquiera es completamente inteligente, pero las relaciones con los otros se complican a partir del momento en que uno mismo pierde de vista la naturaleza de lo que se hace.

No hay, pues, que esperar de Bergson lo que no podría esperarse de ninguna filosofía pagana. El nunca fue ni pretendió ser otra cosa que un filósofo, e incluso un filósofo que practicaba la filosofía como Claude Bernard concebía la ciencia, sin dar más de un paso a la vez, aunque el hacerlo le costase diez años de trabajos. Los escolásticos que le criticaban no tenían la menor experiencia de esta manera de filosofar. Al conocer por anticipado todas sus conclusiones, sólo se preocupaban de conseguir una cierta inteligencia de las mismas; Bergson, en cambio, no sabía con anticipación a dónde iba; procediendo ver-

daderamente *a creatura mundi,* iba valerosamente hacia un más allá de la experiencia del que nada podía conjeturar por anticipado. Sus críticos le apuraban a concluir. Con una falta de tacto intelectual casi increíble, anticipaban los errores que, según ellos, este escrupuloso filósofo iba inevitablemente a cometer, aunque fuesen absolutamente incapaces de prever el futuro de un pensamiento cuyo curso, por ser el filosofar un acto libre, el mismo Bergson no se atrevía a predecir. ¡Cuántas veces se quejó de esto delante de sus amigos católicos! Le forzaban, le obligaban a pronunciarse por anticipado sobre problemas cuyas respuestas no estaban aún completamente firmes en su espíritu. Su escrúpulo a este respecto era extremo; no puede imaginarse estado de espíritu más distinto del de los dialécticos que se empeñaban en hacerle aceptar en bloque un sistema completo de conceptos totalmente hechos.

Con ello llegamos, al presente, a lo que yo considero las deficiencias fundamentales de la filosofía bergsoniana, y no voy a hablar de ello para hacer reproche alguno, sino para ofrecerlo tal como yo mismo lo he comprendido, bien entendido que puedo perfectamente haberlo comprendido mal.

No tener fe cristiana no es una falta personal, es un infortunio, pero cuanto más la doctrina se orienta naturalmente en la dirección de una filosofía cristiana, más difícil le será alcanzar el término de su carrera. Tiende hacia un fin que no puede alcanzar. Le faltan para ello las ampliaciones de perspectiva, incluso filosóficas, que da la fe en la palabra de Dios. Los que tienen fe ya no pueden volver a ponerse en la situa-

ción de los que carecen de ella. Bergson era en esto filósofo tan puro que incluso los acuerdos más profundos que se daban entre su pensamiento y las filosofías cristianas eran encuentros de viajeros que se cruzan, más que de compañeros de camino. Llegó muy lejos en el camino de la verdad de la filosofía cristiana; cuanto más avanzaba, más conciencia tenía de la armonía íntima entre el espíritu de su concepción del mundo y la del cristianismo, pero la comprobación que de sus aproximaciones hacía era en él término de un *intelligo ut credam*, más que el principio de un *credo ut intelligam*. Y él mismo se maravillaba de estas coincidencias, tanto más cuanto que no las había buscado. Al lado que se volviese no veía, por lo demás, otra religión posible que el catolicismo, pero al catolicismo sólo podemos adherirnos por la fe, y la fe no se puede deducir de ninguna premisa filosófica. Era un obstáculo, para el progreso ulterior de su pensamiento, que nada le permitía franquear en el orden de la naturaleza pura.

No es bastante decir que Bergson no tenía fe; no sabía lo que es. Entendemos con esto que nunca sospechó el sentido de esta palabra en una teología cristiana. En cuanto filósofo, y ya hemos repetido que no era otra cosa, Bergson tenía la idea clara de dos tipos de conocimiento: el de la inteligencia, cuya expresión más pura es la ciencia, y la intuición, emparentada con el instinto, que llega a una conciencia explícita de sí en la metafísica. Si se le hablaba de la fe, que evidentemente no entra en ninguna de estas dos formas de conocer, Bergson no podía imaginar por un instante que pudiera tratarse de un conoci-

miento propiamente dicho. Cuando él mismo pensaba en ello la palabra evocaba para él, en primer lugar, la noción de obediencia. Se diría que, sin fe, algo respondía aún en él a la noción de ley, pero, justamente, se negaba a consentirlo. Recibir un cierto número de posturas doctrinales como ciertas, a pesar de no ser accesibles a la inteligencia ni a la intuición, y por simple sumisión a una autoridad exterior, era la única cosa a que este filósofo no podía decidirse. Y no sólo no lo hizo nunca, sino que incluso me ha preguntado cómo es que los que esperaban que llegase a ser así podían representarse lo que habría sido, para Bergson, el tiempo siguiente a la conversión. Este filósofo, tan escrupuloso en materia de afirmaciones racionales, y que jamás había escrito una frase sin pensar en sus términos, se hubiera encontrado de repente en situación de satisfacer las exigencias doctrinales de los dialécticos del tomismo, a veces dudosas, pero otras de una suficiencia sin límites. No le daré al diablo el gusto de hacérmelos nombrar. Sería tanto más inútil cuanto que, en todo estado de causa, la adhesión de Bergson a la Iglesia hubiera implicado por su parte un acto de asentimiento global a un cuerpo de doctrinas demasiado mal conocido como para poder aceptarlo honestamente y suscribirlo en bloque sin haberse informado más exactamente de los compromisos que aceptaba. Seguramente bastaba para arreglar el asunto un acto de fe implícita en las enseñanzas de la Iglesia, pero, justamente, tal asentimiento era lo que menos puede uno imaginarse de su espíritu. En filosofía no hay obediencia. La fe llega a la inteligencia con una luz que inunda de gozo y en

la que se encuentra una certeza que más adelante dispensa de problemas.

Una segunda limitación de que adolecía el pensamiento de Bergson, en este debate interior, era una cierta falta de espíritu metafísico. Puede pasarse sin él, incluso como filósofo, a condición de no obstinarse, cosa que hacía Bergson, en plantear y en querer resolver problemas que dependen de la filosofía primera. Y también en esto el P. Sertillanges vio claro. "Ausencia de metafísica", "carencia de metafísica": estas expresiones y otras del mismo género definían correctamente la situación. Quizá no llegaré a hacer mía esta otra forma un poco retórica del mismo juicio: "Bergson, ante el positivismo, se declaró vencido". No; Bergson no capituló ante el positivismo; nunca se planteó este tema como problema, y me negaré siempre, por mi parte, a confundir dos nociones tan diferentes como son el positivismo y el gusto por conclusiones científicamente demostradas. Bergson nunca negó la posibilidad de un conocimiento metafísico, y él mismo tendía a ello, siempre, con todas sus fuerzas, pero se puede decir con verdad, tomando la palabra en su sentido literal, que no tenía ningún gusto por una metafísica flotante en el cielo de las abstracciones, sin contacto con una física. El error de Bergson, en este campo, no es haber rechazado o despreciado la metafísica; no está siquiera en no haberlo hecho, está más bien en haber desconocido su verdadero método. Bergson lo buscó en una especie de empirismo fundado en una experiencia propia de la metafísica, enteramente diferente de la de la ciencia, y que conduciría, sin embargo, a certezas de valor igual

al de la física. La combinación de estos dos errores, o mejor, la multiplicación del uno por el otro, debía producir resultados desastrosos cuando Bergson se decidiese a abordar por fin de frente los problemas referentes a la religión.

Los veinticinco años que Bergson pasó en silencio entre *La evolución creadora* y *Las dos fuentes* fueron tiempo de intensa meditación para él. No parece que se haya interrogado sobre su derecho a abordar este problema, pero es precisamente por la razón de que le habría hecho dudar. En *La evolución creadora* no se trata directamente de Dios; esta vez, por el contrario, el filósofo iba a meterse en los problemas de la teología natural, y los teólogos tendrían razones para pedirle cuentas. Bergson hubiera estado en situación de rendírselas, siempre que sólo fueran cuentas filosóficas. Al abordar problemas tan diferentes de los que hasta entonces había estudiado, el filósofo no pensó por un instante en cambiar el método. Sin duda, en adelante, le haría falta recurrir a la experiencia de los otros y hablar de oídas; su empirismo tendría que ampliarse hasta incluir la experiencia espiritual de los grandes místicos, pero sería todavía un empirismo hecho a medida para adaptarse a los hechos religiosos.

No sé qué daría semejante método aplicado a una religión distinta del cristianismo. Es el problema de la posibilidad de una filosofía de la religión. Desgraciadamente, la reflexiva admiración de Bergson por la religión cristiana, y más concretamente por el catolicismo, era tal que no dudó en tomar a los grandes místicos cristianos como los representantes típicos de las experiencias religiosas, cuyo valor se proponía me-

dir. Y ante la necesidad de reflexionar sobre el cristianismo, no tuvo la más mínima tentación de evitar a Jesucristo. A partir de este punto, el método iba fatalmente a dejar de servirle. El cristianismo es esencialmente una religión de lo sobrenatural, y la mística católica es incomprensible si no se recurre a la noción de gracia. Descartar estas nociones por una razón metodológica cualquiera es eliminar el objeto de la investigación. El místico cristiano mantiene su propia vida espiritual por obra, en él, de la gracia; si se equivoca, el filósofo que la somete a examen se quedará con una ilusión sin más interés que el psicológico; pero, si tiene razón, todo estudio de estos hechos debe tomar como punto de partida el orden sobrenatural y la gracia. Extraño a la fe cristiana, ignorando el orden sobrenatural como ajeno a las fronteras de la filosofía, Bergson intentó, sin embargo, filosofar sobre una religión donde todo es sobrenatural y gracia. Hasta ahí, Bergson se había encontrado en la misma situación que Aristóteles al filosofar sobre la naturaleza y al descubrir, en el mismo cosmos, su causa primera. Ello podía hacerse en la más absoluta ignorancia de toda revelación religiosa. Con *Las dos fuentes* se convirtió en el cuerpo raro que habría sido Aristóteles de haber estado informado de la existencia del cristianismo, haber conocido, por el estudio, la vida y la enseñanza de su fundador y de sus santos, y haber intentado comprender su sentido observándolo desde fuera como si se hubiera tratado de cualquier nuevo aspecto de la reaelidad natural.

Cuando por fin me decidí a leer el libro, mis peores temores se vieron confirmados. Esta vez, y por vez

primera, pero sin lugar a dudas, Bergson tomaba la realidad a contrapelo. El método no se aplicaba al objeto. El genio, incluso servido por un inmenso estudio, y conducido por la simpatía más generosa, no bastó para hacer posible una teología natural de la vida sobrenatural. Los teólogos que se lo dijeron tenían toda la razón. En tanto que pretendía aplicarse a los místicos cristianos, la mística de Bergson es una falsa mística. Es curioso que él mismo no haya dudado nunca de ella. Fiel al espíritu de su filosofía: ser "un evolucionismo verdadero y, por consiguiente, la verdadera prolongación de la ciencia", no comprendió que una mística natural cristiana era una contradicción en los términos. La ciencia de la naturaleza puede prolongarse tan lejos como se quiera, pero nunca alcanzará lo sobrenatural.

El mismo meditó, sin embargo, el problema más tiempo de lo que se cree. Yo tuve la prueba de ello, completamente inesperada, en la única conversación prolongada e íntima que tuve con él, y que, por lo demás, adivinando mi deseo, había provocado él mismo. Era, creo, en 1920, en la Casa Roja de Estrasburgo, cuando, al día siguiente de la liberación de Alsacia, él acababa de saludar la Francia encontrada de nuevo. La conferencia que había dado en la Universidad era, en sustancia, una continuación de la dada en 1913 ante la *Sociedad de Investigaciones Psíquicas*, de Londres. Yo no pensaba entonces que pudiese haber cualquier relación entre el objeto de aquella conferencia, dedicada a los casos de telepatía, de los que él carecía de experiencia personal, pero en los que estaba en lo cierto, y el giro que dio a

nuestra conversación. Había, sin embargo, una, y muy íntima, pero, en aquella fecha, ¿cómo podía yo suponerlo?

Después de algunas palabras sobre historia de las filosofías medievales, Bergson me preguntó, lo más directamente que se puede imaginar: "¿Por qué no lleva usted sus investigaciones hacia la filosofía de la religión? Usted es el hombre para abordar esos problemas y, creo, con mucha esperanza de éxito." ¡Qué proposición! ¡La filosofía y la religión juntas, y de un solo golpe, para un aprendiz que estaba instruyéndose en su propia teología y que, además, procedía de Bergson, del que nada indicaba que se interesase en estas cuestiones! En aquellos tiempos muchos jóvenes hablaban el lenguaje de Bergson sin necesidad de buscar sus palabras. En los segundos de silencio que siguieron se me ocurrieron a la vez dos ideas: la vida religiosa en el extremo opuesto de la evolución creadora; las instituciones y los dogmas abandonados tras ella por esta energía espiritual, como residuos solidificados. Evidentemente, el catolicismo se negaría siempre a entrar en este cuadro. No podía dudar sobre mi respuesta: "¿Por qué no se dedica usted mismo a esta investigación? Precisamente exige un filósofo como usted." Bergson respondió sonriendo, arrastrando un poco las primeras palabras: "A Descartes no le gustaba publicar lo que pensaba en materia de moral y de religión. Protegía su tranquilidad de espíritu..." Reímos juntos; nos habíamos comprendido, y ya no se renovó la oferta de aquella peligrosa misión.

De esta manera, trece años antes de la publicación

de *Las dos fuentes,* Bergson estaba ya luchando con este inmenso problema, y me proponía que corriera yo la aventura, sin parecer dudar que ningún método filosófico permite alcanzar lo que, dependiente en primer lugar de la iniciativa divina, depende directamente del orden teologal. Bergson quería llegar al misticismo cristiano remontando la corriente del impulso vital hasta su fuente misma, e incluso, si era necesario, un poco más allá, siendo así que la esencia de ese misticismo es venir en su totalidad de arriba, como un don gratuito. El que la filosofía de Bergson haya seguido siendo, hasta el final, un naturalismo, no hay que dudarlo. Lo que, en esta religión del impulso vital, trasciende lo natural pertenece aún a lo natural. El conocimiento religioso no corona aquí el conocimiento filosófico a la manera como la fe colma la razón, sino al modo como la probabilidad prolonga la certidumbre. Leyendo la conclusión de *Las dos fuentes* comprendí por fin cómo la Conferencia de Estrasburgo sobre las ciencias psíquicas tenía relación, en efecto, con la conversación que había seguido. Bergson esperaba de estas ciencias nada menos que la prueba experimental de la existencia de un orden espiritual objetivamente comprobado.

Viendo a este gran espíritu buscar por la vía de la naturaleza y de la razón el acceso a un orden sobrenatural que solamente habría podido encontrar por la fe, eran de recordar las palabras de Santo Tomás de Aquino ante los vanos esfuerzos de los filósofos por resolver los más altos problemas por las solas fuentes de la razón natural: "Se ve con ello qué dificultades sufrían estos grandes genios..." *Ista praeclara inge-*

nia: Henry Bergson era de su grupo; conoció sus *angustias*, las dificultades de un espíritu encerrado en un pasillo demasiado estrecho para encontrar una salida. Bergson habló mucho después de su muerte; cuanta más atención se pone al leerle, menos invitan las resoluciones que de él se deducen a pensar que haya nunca vuelto sobre el filosofismo que inspiró toda su obra. Si, en el secreto de su corazón, nuestro maestro vio finalmente la luz, el milagro llegó demasiado tarde como para que su doctrina pudiese todavía beneficiarse de ello. Lejos de ver en *Las dos fuentes* el punto de relación extrema entre Bergson y el cristianismo, me inclino más bien a pensar que la obra marca el fracaso de su esfuerzo filosófico para llegar a la verdadera religión.

Es en este terreno de la filosofía propiamente dicha donde el bergsonismo debía tomar su desquite. Las circunstancias no eran, sin embargo, apenas favorables. La neoescolástica dormitaba y se repetía. La llegada de la filosofía nueva le ofrecía una bella ocasión para hacer estallar su poder renovador y la fecundidad siempre vivaz de la filosofía cristiana, pero, en lugar de asumir a Bergson como Santo Tomás había asumido antaño a Aristóteles, se diría, cosa apenas creíble, que tuvo miedo de ello. Perdió su tiempo refutándole, cuando se trataba de extraer de él la verdad inteligible. Sin embargo, gracias a Santo Tomás ya no era necesario inventar más. Si uno solo de nosotros hubiese comprendido que la filosofía cristiana acababa de encontrar su posibilidad, no se habría contentado, ya sea con oponer al impulso vital el Dios estático de Aristóteles, ya, por el contrario, con dejar al Dios

cristiano a la deriva en el flujo del devenir bergsoniano. Bastaba reponer en su honor al Dios, acto puro de ser de la teología tomista, que, trascendiendo las categorías finitas de lo estático y de lo dinámico, de lo inmóvil y de lo móvil, de todo lo hecho y de lo por hacer, en una palabra, del ser y del devenir, hubiese permitido sacar la preciosa porción de oro contenida en la nueva filosofía. Sólo que, hay que repetirlo, parece que en esta época muy pocos se acordaron del Acto cuya esencia es el ser mismo, en su absoluta pureza.

Entonces ocurrió una cosa extraordinaria. El tomismo no había sabido dar al bergsonismo lo que le faltaba para llegar a su propia verdad, pero el bergsonismo se puso en movimiento por sí solo para ir a buscar, en la filosofía cristiana de Santo Tomás, las luces que le hacían falta. Un instinto seguro le empujaba a ello, pues no podía resignarse a que el esfuerzo de Bergson fuera completamente vano. Llegado al término, se tenían al menos algunas verdades de las que carecía a veces el tomismo bastardo de los que nos llamaban al orden; pero, puesto que la Iglesia no podía equivocarse en la elección de su doctor común, era del todo necesario que el tomismo de Santo Tomás tuviese que hacer justicia a aquellas mismas verdades. La filosofía cristiana reemprendió, pues, por algún tiempo su peregrinaje, pero, esta vez, un peregrinaje hacia su propia fuente. Y conducida por Clío volvió a dicha fuente para remojarse en sus aguas.

Dos acontecimientos marcaron esta historia. El primero fue la tesis sostenida en la Sorbona por el P. Pierre Rousselot, S. J., sobre el *Intelectualismo de Santo*

Tomás. Fue en 1908; su autor no podía haber sufrido, pues, la influencia de *La evolución creadora*, e ignoramos si incluso los dos libros anteriores de Bergson tuvieron algún sentido en el origen de sus reflexiones. Es por lo menos cierto que, en esta tesis memorable, el P. Rousselot fue el primero en reponer en su valor la noción tomista de la inteligencia concebida como fuente y causa de las operaciones de la razón. Los menos prevenidos comprendieron inmediatamente el error de Bergson. Vieron su origen. Bajo el nombre de inteligencia, Bergson había descrito simplemente su proceso, e incluso el de una mente privada de la inteligencia. De aquel tiempo datan los primeros pasos dados por algunos tomistas en el camino de vuelta a la inteligencia, tal como el Maestro mismo la había comprendido. Algunos llegaron después muy lejos en este sentido, y había, en efecto, mucho camino por hacer. También los neo-escolásticos habían perdido el sentido de esta noción clave: habían sustituido el intelectualismo de Santo Tomás por su propio racionalismo. El redescubrimiento del sentido auténtico de la palabra "intelecto" en la doctrina del Maestro abría un camino nuevo hacia una noción más flexible y más rica que la que había criticado Bergson. Porque es ciertísimo que un tipo de racionalismo enemigo del intelecto está caracterizado por una incomprensión natural de la vida, y el que se oponía a Bergson era buen ejemplo de ello, pero la inteligencia es otra cosa. Es la luz simple del intelecto que, al pasar entre las cosas, se refracta en razones. No hay hoy en Francia una sola noética tomista que no deba ser auténticamente intelectualista y tomista en el esfuerzo que ha

debido hacer para llevar sobre la inteligencia los privilegios cuya intuición había colmado Bergson.

El segundo de estos acontecimientos fue el redescubrimiento, por algunos tomistas familiarizados con la obra de Bergson, del sentido auténtico de las dos nociones del ser y de Dios tal como hoy parece que Santo Tomás las había comprendido. Contrariamente a lo que algunos tienen por evidente, el existencialismo contemporáneo no jugó papel alguno en este asunto. Fue Santo Tomás quien nos hizo leer a Kierkegaard, y no lo contrario. Verdaderamente hace falta no saber de qué se habla para imaginar que alguien haya podido instruirse, en Kierkegaard, de una teología que le había superado desde hacía mucho tiempo. De hecho, de una teología que ha superado de un golpe lo que puede decir del ser y de Dios toda filosofía futura. Pero esto sólo es cierto del Dios de Santo Tomás, que su trascendencia absoluta en el orden del ser lleva de una vez para siempre más allá de todo límite concebible. Las teologías naturales del presente y del futuro pueden estar seguras de que al alcanzar su término, cada una verá todavía delante de sí este cuerpo de luz, y solamente le ofrecerá algo más que iluminar.

El bergsonismo no era una excepción a la regla. En sí mismo no tenía nada que aprender del Dios cristiano, pero cuando los presentimientos de verdad que aportaba se encontraron, en algunos espíritus cristianos, con la filosofía cristiana, lo remontaron en cierto sentido desde dentro, como aspirados por la sola fuerza que podía llevarlos a su perfección. Y de esta manera lo han encontrado al mismo tiempo que se en-

contraban a sí mismos, tal como antes estaban en ella. Se yerra sobre el sentido del hecho si en él se ve, como algunos han hecho, una contaminación del tomismo por el bergsonismo. Fue, por el contrario, una descontaminación del tomismo común de las escuelas, desfigurado y privado de su eficacia por la vegetación de las teologías adventicias que lo habían invadido. Bergson no nos ha convertido al bergsonismo, ni tampoco nos ha convertido al tomismo, ni menos nos ha inducido a bergsonizar a Santo Tomás; pero al desintoxicarnos el espíritu de las consecuencias de un exceso de abstracción nos permitió comprender, en el pensamiento de Santo Tomás, algunas verdades esenciales de la filosofía cristiana, cuyas analogías armónicas nos habían seducido en la suya. La filosofía de Bergson nos ha facilitado el acceso al Dios auténtico de Santo Tomás de Aquino.

Es la única revancha que Bergson se tomó sobre nosotros, que carecíamos hasta este punto del arte de ser tomistas. *Sic vos non vobis*... Despertándonos de nuestro sueño racionalista para llamarnos a la vida de la inteligencia, nos permitió entrar más profundamente en nuestra propia verdad.

IX

LA FILOSOFIA CRISTIANA

Los católicos cuyo pensamiento estuvo en pugna con estas dificultades durante la primera mitad del siglo XX conservan sobre todo el sentimiento de haber vivido en una confusión extrema. Les faltaba una noción clave: la de teología. Lo saben hoy, demasiado tarde para haber aprovechado su luz y sin otra utilidad que la que tendrán quizá otros en saber a un tiempo útil cuál es su sentido.

Sin embargo, no faltaron las advertencias, pero ya porque no hayan sabido comprenderlas, ya por cualquier otra razón, los filósofos católicos no parecen haber sacado provecho de ello. En la lista de actos principales de su reinado que el Papa León XIII sacó a luz con ocasión del vigésimoquinto aniversario de su pontificado, puso en primera línea la encíclica *Aeterni Patris,* dada en Roma el 4 de agosto de 1879. Este documento lleva tradicionalmente el siguiente título: *Del restablecimiento, en las escuelas católicas, de la filosofía cristiana según el espíritu del doctor angélico Santo Tomás de Aquino.* Las grandes encíclicas que siguieron, comprendidos los programas de reforma social, suponen efectuada esta primera reforma intelectual, condición necesaria de todas las otras; sin em-

bargo, ¿qué clérigo errante no ha repetido veinte veces la experiencia de esto? Si se le pide hablar del programa social de León XIII, que no piense en empezar por la *Aeterni Patris*. Lo que se quiere es algo práctico; *Rerum Novarum*, sobre la condición de los obreros y los patronos, por ejemplo. No hay, sin embargo, resumen que permita ganar tiempo. Quien no pase por la filosofía cristiana puede estar seguro de detenerse. Algunos lo hicieron, y sus sucesores no son escasos.

No es que la encíclica *Aeterni Patris* haya caído en el olvido. Por el contrario, reforzada por otros actos pontificales y, bien entendido, extendida gracias al cuidado de los tomistas de estricta obediencia, esta carta nunca ha dejado de ser leída, traducida y comentada. Volúmenes especialmente dedicados a este fin fueron publicados sobre ella, pero es interesante señalar que la atención de los comentadores parece haberse inclinado preferentemente, y como concentrado, sobre la conclusión de la encíclica y muy concretamente sobre la página en que el Papa prescribía a las escuelas católicas acomodar su enseñanza filosófica y teológica a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Los tomistas quedaron satisfechos, otros se dispensaron de la regla, y otros más dijeron que la habían seguido siempre; en todos los casos, nadie dudó de que éste fuera, efectivamente, el centro mismo del documento pontificio, no sirviendo el resto más que para adornar la carta y hacer pasar el remedio. De la noción de filosofía cristiana no hemos oído ni leído comentario alguno en el tiempo de la crisis modernista. No parece que nadie se haya interesado en ello.

Y éste era uno de los orígenes más ciertos del documento, pues, olvidada en 1907, época en la que no pervivía más que en el título de alguna revista, había sido muy viva en los años inmediatamente anteriores a 1879. Ya no se leen los atronadores anatemas antaño predicados por el P. Ventura de Raulica, al que ya he recordado. Nunca mayor devoción por la verdad de la Iglesia, nunca mayor admiración apasionada por Santo Tomás y por su obra. "Santo Tomás, hermanos, qué hombre, ¡qué genio! Es la razón humana elevada a su más alta potencia. Más allá de los esfuerzos de su razonamiento está la *visión* de las cosas en el cielo". Al leer estas líneas es imposible no acordarse de la modestísima visión que Santo Tomás acabó teniendo de la *Suma*: para mí, ¡es como paja! Ventura no lo entendía así: "La *Suma,* decía, es el libro más sorprendente, más profundo, más maravilloso salido de la mano del hombre; pues la Sagrada Escritura salió de la mano de Dios". Sin embargo, este vigoroso ataque del P. Ventura contra el racionalismo filosófico, heredado del siglo XVIII, en su tiempo estaba unido a lo que puede llamarse el error contrario, el tradicionalismo, que piensa que hay que hacer depender todo, incluso la razón de una revelación.

Roma creyó que era necesaria una aclaración. Aunque relativamente reciente, la noción de filosofía cristiana tenía su precio; correspondía manifiestamente a una realidad; no podía dejarse perder. Por otra parte, importaba desprenderla del tradicionalismo en que se había extraviado, pues si la filosofía misma es una de las variedades de la Revelación, se queda en lo mismo que las Escrituras y la tradición. La encíclica de 1879

se propuso manifiestamente, entre otros objetos, una puesta a punto de la noción de filosofía cristiana, legitimada además por esta purificación necesaria.

Una vez más debemos a Clío el haber encontrado, mucho más tarde, esta noción, entonces caída en desuso. En 1931 y 1932 las *Gifford Lectures* ofrecieron una ocasión inesperada de definir *El espíritu de la filosofía medieval*. No se trataba de describir esta filosofía, supuestamente una, que se llama "la escolástica", y que pasaba por ser el bien común de los maestros de la Edad Media. El estudio del pensamiento cristiano estaba ya demasiado avanzado para poder aún imaginarse una filosofía, una y la misma, que habrían enseñado en común San Anselmo, Santo Tomás, San Buenaventura, Juan Duns Escoto y Guillermo Ockham. Era, por otra parte, evidente que, aunque pusiesen en práctica filosofías diferentes, que explican, por lo demás, que sus teologías fuesen diferentes, aquellos maestros estaban de acuerdo sobre la verdad de la revelación cristiana recibida por la fe. Llegaban, pues, a la misma verdad religiosa por caminos filosóficos distintos, y este acuerdo fundamental contribuía a conferir una especie de unidad al conjunto de aquellas doctrinas, no sólo en la letra de las conclusiones, sino también en el espíritu de la investigación. Si nos preguntamos sobre la causa de este acuerdo, la única concebible es su carácter cristiano. Diferentes como filosofías, pues su común aristotelismo recubría mal sus profundos desacuerdos, estas doctrinas estaban unidas por el espíritu cristiano de que estaban animadas. Lo que tenían de unidad les venía, en cuanto a la forma, de la técnica aristotélica que todas ellas usaban,

pero, en cuanto al fondo doctrinal, más de la religión que de la filosofía. Una fórmula olvidada se ofreció para ser usada; el espíritu de la filosofía medieval era el de la "filosofía cristiana".

Nadie más sorprendido que quien se vio sometido a las necesidades de una fórmula de la que la historia del pensamiento medieval apenas le suministraba ejemplos. En efecto, un maestro en teología que profesase en el siglo XIII nunca hubiera imaginado que se le pudiese atribuir una "filosofía", ni siquiera cristiana. El nombre de teólogo, con el que se honraba, le iba perfectamente. No ocurría lo mismo en los alrededores de 1907. El filosofismo acumulado desde el siglo XVII había restado méritos a la moda de especulación propia de la era que había anunciado Lactancio, en que todos los filósofos serían sacerdotes. Victor Cousin había sacado de ello la conclusión lógica, cuando decía en su célebre curso de 1828: "La filosofía que había precedido a Descartes era teología." Es ahí donde él empleó la fórmula que nos apropiamos: "La filosofía de Descartes es la separación de la filosofía y la teología." Bajo su pluma era un elogio; y De Gerando le había precedido en el mismo camino, cuando en 1808 escribió en su *Historia comparada de los sistemas filosóficos*: "Fue entonces cuando la filosofía comenzó a separarse de la teología, y tuvo la suerte, en virtud de este divorcio, de convertirse en un estudio profano." Un siglo más tarde bastaba hablar de filosofía cristiana para sugerir la idea de un nuevo matrimonio después del divorcio que la filosofía no parecía sentir. ¿Con qué otro nombre, sin embargo, llamar a este conjunto de doctrinas tan profundamente

marcadas con el sello de la religión cristiana? Puesto que una gran parte de ellas era tan puramente racional que los filósofos modernos se la habían apropiado, era una filosofía, y puesto que esta filosofía estaba animada por un espíritu manifiestamente cristiano, era inevitable llamarla "filosofía cristiana".

Fue esto lo que se hizo, y de ello resultó un buen alboroto, pues se trataba del sentido y de la legitimidad de una apelación controlada. Los dos partidos, en pro o en contra, no siguieron, por lo demás, la línea de división doctrinal que se hubiera creído previsible. La noción de filosofía cristiana reunió contra ella filósofos no creyentes, filósofos católicos, sacerdotes y religiosos de todos los tipos de obediencia. Llegó incluso a verse a un filósofo defendiendo la opinión de que una filosofía podía con todo derecho querer ser católica —como su filosofía personal—, pero no cristiana. El historiador sólo se sirvió de todo ello para inventar una etiqueta cómoda con que designar un conjunto de hechos indudablemente reales, pero los teólogos querían demostrar el mecanismo gracias al cual la fe podía colaborar con la razón, e inversamente, sin el cual ambas perdían sus esencias. Sin embargo, la oposición fundamental persistía bajo las fluctuaciones de la querella, y el imprudente que la había provocado intentaba iluminarse sobre los orígenes de una fórmula tan discutida. Descubrió entonces que, cincuenta años antes, el Papa León XIII había escrito la encíclica *Aeterni Patris* para iluminarla y fijar su sentido.

¿Es que nunca la había leído? No, nunca, y lo confiesa para su vergüenza, pero la historia sólo muy raramente sigue la línea de la verosimilitud, que es

más la de la novela que la de lo cierto, que cree ser la suya. Por lo demás, hay que saber que en esta época los filósofos no hacían de las encíclicas pontificias lectura habitual. Quizá la advertencia es aún parcialmente cierta. La Iglesia no lo ignora y es paciente, pues sabe que llegará un día en que los filósofos las lean, cuando tengan necesidad de su enseñanza. La realización de esto no es de las más fáciles. La dificultad no proviene de que estén escritas en un latín de cancillería florido de elegancias humanísticas, sino más bien de que no siempre se deja captar fácilmente el sentido de la doctrina. Entonces se aborda el problema de traducirlas, y, al intentarlo, se acaba por comprender al menos la razón de ser de su estilo. No se pueden remplazar las palabras de este latín pontificio por otras tomadas de una cualquiera de las grandes lenguas literarias modernas, y menos aún desarticular estas frases para articularlas de otra forma, sin darse cuenta inmediatamente de que, por cuidadosamente que se haga, el original pierde su fuerza a lo largo de la operación, y no sólo su fuerza, sino también precisión, que aun no es lo más grave, pues la verdadera dificultad, conocidísima por los que intentan la prueba, está en respetar exactamente lo que podría llamarse, sin caer en paradoja alguna, la precisión de sus imprecisiones. La precisión sabiamente calculada de sus imprecisiones voluntarias. Cuántas veces no se piensa, después de madura reflexión, que se sabe lo que, respecto a tal punto preciso, quiere decir la encíclica, pero no lo dice exactamente, y sin duda tiene sus razones para detener en determinados umbrales la determinación más precisa de un pensamiento preo-

cupado por permanecer siempre abierto, presto a acoger las posibles novedades. Después del curso de teología, que les falta, y que exigiría varios años, sería útil para los filósofos cristianos frecuentar algún tiempo una escuela de perfeccionamiento, una *finishing school,* situada en alguna parte entre Letrán y el Vaticano, y de la incumbencia, preferentemente de la Gregoriana, donde se enseñase a leer una encíclica pontificia.

Es un arte sutil, sin relación necesaria con la metafísica. Por ejemplo, la encíclica *Aeterni Patris,* ¿se refiere a la noción de "filosofía cristiana"? Sin duda, puesto que esto figura en su título. Sí, pero el título de una encíclica no forma oficialmente parte de la encíclica, no lleva indiscutiblemente la garantía de la infalibilidad pontificia. Si la lleva, ¿cómo explicar que, figurando en el título, la expresión no figure en ninguna otra de sus partes en el texto? Es cierto que el mismo Papa ha usado de ella libremente, pero en documentos de menor solemnidad y no en éste en que, según el título, debería ser uno de sus principales objetos. Entonces nos ponemos a soñar. ¿Acaso el Sumo Pontífice habrá juzgado conveniente poner orden en los espíritus, al oír hablar de "filosofía cristiana" a cristianos de gran celo y buena voluntad, pero peligrosamente confundidos en sus resoluciones? Era necesario, pues, decirles lo que es la filosofía cristiana. Y es lo que anuncia el título. A partir de aquel momento la fórmula deja de ser sospechosa; el fantasma del tradicionalismo y del fideísmo que la frecuentaba resulta exorcizado con ello. Y se hace lícito hablar de filosofía cristiana, dado que todos entienden por estas palabras la manera de filosofar descrita en la encíclica.

El Papa no introduce, sin embargo, la fórmula en el cuerpo mismo de la carta, porque su objeto propio es definir una cierta manera de filosofar, que prescribe, y no el uso de tal o cual nombre particular para designarla, lo cual sigue libre. Incluso en la carta, la expresión se hacía obligatoria; ahora bien, la Iglesia pasó tantos siglos así que puede seguir esperando. Que nadie imponga, pues, o prohiba su uso; lo que importa es que, si se usa, se use correctamente.

Una encíclica es un acto esencialmente religioso, inspirado en razones religiosas y que tiende a unos fines religiosos. Por tanto, es cierto que en vano se buscarían en ella instrucciones referentes a la manera de filosofar propias de los espíritus extraños a toda fe en una revelación sobrenatural. Que éstos lo adviertan es legítimo, pero nada justifica su negativa a tomar en consideración las doctrinas concebidas en un espíritu cristiano. Cuando unas conclusiones se presentan como filosóficas conviene examinarlas como tales. El origen del pensamiento en nada afecta su valor. El filósofo puede especular a partir de un mito, o de una fe religiosa, o de un sueño, o de una experiencia personal afectiva, o de una experiencia social colectiva, poco importa; lo único que cuenta es lo que justifica su razón. Y sea lo que fuere, por lo demás, sigue siendo cierto que la doctrina de la *Aeterni Patris*, acto de magisterio ordinario de la Iglesia, es de inspiración religiosa y tiende a un fin religioso.

Es notorio que el Papa no ha intentado con ello una síntesis doctrinal de lo que puede entenderse por las palabras "filosofía cristiana" y que ni siquiera ha definido el sentido de la fórmula. Poco importa, se

dirá, puesto que, en el título de esta misma carta, León XIII habló de *philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis,* de forma que no hacía diferencia alguna entre "filosofía cristiana" y la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Sería obrar una vez más con demasiada precipitación. La encíclica no dice: *philosophia christiana, id est o sive philosophia Sancti Thomae Aquinatis.* Nada más fácil de decir. Y si la carta no lo dice es porque quería decir otra cosa, pero, ¿qué? No faltan las traducciones de *mens*; lo difícil es escoger una que no traicione la intención del autor. No puede tratarse de la manera como Santo Tomás concibe la filosofía cristiana, puesto que nunca habló de ello. No se traducirá: según la *idea* de Santo Tomás. Según el *espíritu* de Santo Tomás, fácil y aceptable, no debe ser rechazado, pero la expresión presenta el inconveniente de sugerir que Santo Tomás haya tenido una manera personal de concebir esta noción, cosa que, acabamos de decirlo, no es así. *Salvo meliori judicio,* la traducción menos imprudente sería: de acuerdo con el *pensamiento* de Santo Tomás de Aquino. Seguramente es más sencillo no traducir, y la palabra francesa importa por lo demás bastante poco, dado que no compromete al espíritu en un camino equivocado. Cualquier palabra española que se escogiese debe tener por función significar el sentido auténtico de la palabra *mens* en el documento pontificio mismo. Se traduzca o no, es esto lo que interesa comprender, a riesgo de no comprender el texto. Ahora bien, la palabra parece significar la manera de pensar propia de Santo Tomás, comprendido aquí, entiéndase bien, su

propio pensamiento: lo que él mismo piensa cuando filosofa como cristiano.

Henos aquí casi en puerto, pero es el momento de no naufragar, pues en el último instante se ofrece al espíritu, como una tentación irresistible, la traducción abierta y directa: según la *doctrina* de Santo Tomás de Aquino. Nada lo prohibe, y es incluso a lo que se remite finalmente el sentido del título: ¿cómo no instaurar, o restaurar, en las escuelas católicas la doctrina de Santo Tomás? Evidentemente, pero no es tal el sentido directo e inmediato de la encíclica, donde además no se encuentra definición alguna de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Ni definición abstracta, de la que ninguna doctrina es, por lo demás, susceptible, ni siquiera descripción analítica de un conjunto de tesis fundamentales que haya que mantener para ser fieles a la enseñanza de Santo Tomás, y el respeto a las cuales equivaldría al respeto a la doctrina misma. Algunos lo han intentado después con el único resultado de provocar nuevas controversias. No se pretende negar que la empresa sea posible; se trata simplemente de esto: que no habiéndolo intentado el propio León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*, se puede concluir de ello razonablemente que no era ese el objeto de aquel acto doctrinal. La filosofía cristiana no está allí directamente identificada con un cuerpo de doctrina definido, descrito o analizado, pero nos queda que, de primera intención (sin excluir ulteriores sentidos posibles o, más bien, esperados), el título de la encíclica prescribe que la enseñanza de las escuelas católicas siga una filosofía conforme con el pensamiento de Santo Tomás y, en

primer lugar, a la manera como él mismo entendía el ejercicio de la especulación filosófica. Esto, por lo menos, la encíclica lo definirá en términos lo más precisos posibles. Hay que ver todavía cómo prepara la definición.

La competencia de la Santa Sede en materia de filosofía está unida a su misión apostólica. Al decir a sus apóstoles (*Mateo*, 28, 49) que fueran a enseñar por todas las naciones, Jesucristo dejó después de su muerte la Iglesia que había fundado, "dueña común y suprema de los pueblos". De cualquier manera que se la conciba, la "filosofía cristiana" estará, pues, unida a la autoridad docente de la Iglesia. Y lo estará incluso al primer jefe, pues la filosofía ha sido con frecuencia una fuente de errores. El apóstol puso en guardia a los fieles contra la vana filosofía (*Colosenses*, 2, 8); y también, trabajando con todas sus fuerzas en alentar un saber digno del nombre de ciencia, los Sumos Pontífices han velado, con una vigilancia singular, "para que todas las disciplinas humanas fuesen transmitidas por todas partes según la norma de la fe católica, sobre todo la filosofía, de la que depende en amplia medida la conducta de las demás ciencias". Y no sólo la de las ciencias, sino la de las sociedades. El pensamiento profundo de León XIII se anuncia desde el principio de la encíclica, y es un pensamiento social, bien entendido que el orden de toda sociedad reposa en el conocimiento de la verdad aceptada por los que gobiernan el cuerpo político. La religión cristiana, extendida por todo el mundo gracias a la luz de la fe, es la única capaz de enseñar toda la verdad y nada más que la verdad. Sin embargo, no hay que despreciar

los auxiliares naturales que la sabiduría divina ha previsto para facilitar la obra de la fe. El principal de entre ellos es el "buen uso de la filosofía. En efecto, no en vano Dios ha insertado la luz de la razón en el pensamiento del hombre; y lejos de extender o de disminuir el poder de la inteligencia, la luz de la fe la perfecciona y, aumentadas con ello sus fuerzas, la hace capaz de las cosas más grandes".

Se trata, pues, en la encíclica, en un tiempo de desórdenes sociales resultantes de un desorden intelectual, de recurrir a la sabiduría humana para reponer a los pueblos en el camino de la fe y de la salvación. Cualquiera que sea la idea que nos hagamos de la "filosofía cristiana", es cierto desde el primer momento que definirá un uso apostólico de la filosofía, concebida como auxiliar de la obra de salvación de la humanidad; pero en el momento en que se llega a saber qué verdades enseña esta filosofía, la encíclica recuerda sus testimonios más antiguos en la tradición de la Iglesia. León XIII apela, pues, para ello al testimonio de la historia, pero esta historia resumida de la filosofía cristiana va a referirse, continua aunque tácitamente, a la enseñanza dada por Santo Tomás en la *Suma* y, más allá de la de Santo Tomás, a la de San Agustín.

El cuerpo de la encíclica es, pues, una historia del uso que los Padres y los escritores eclesiásticos han hecho de la filosofía. Desde los primeros siglos de la Iglesia, para ayudar a la propagación de la fe, ha sido necesario en primer lugar establecer sus preámbulos, es decir, los de las verdades salutíferas que la razón natural es capaz de conocer. El conjunto de estas ver-

dades constituye lo que muchos teólogos, filósofos o maestros en filosofía escolástica llaman hoy la "teología natural" de Santo Tomás de Aquino. Y, en efecto, si se le quiere atribuir una no se puede pensar en otra; pero si se imagina esta actividad filosófica de la razón natural como libre de toda relación con la revelación se cae en error, y es aquí donde cada uno debe saber sopesar en lo justo las palabras que usa León XIII: "Y, ciertamente, en lo referente a las cosas divinas, Dios, en su gran benevolencia, no sólo ha desvelado por medio de la luz de la fe verdades que la inteligencia del hombre es incapaz de alcanzar, sino que ha manifestado también algunas que no son del todo impenetrables para la razón (*nonnullas... rationi non omnino impervias*), a fin de que al añadirse a ellas la autoridad de Dios (*accedente Dei auctoritate*) puedan todos conocerlas inmediatamente y sin ningún ápice de error". Bajo el texto de la encíclica se percibe la doctrina de la *Suma*. Incluso para las verdades reveladas accesibles a la razón natural, y de las que ésta puede saber algo, conviene decir solamente que no le son del todo inaccesibles. El *non omnino impervium* no es lo mismo que *pervium*, e incluso hace falta el complemento de la autoridad de Dios para que este "no-del todo-inaccesible sea en seguida conocido (desde la edad de la razón) por todos (y no solamente por los filósofos) y sin mezcla ninguna de error. Huelga decir que, para todo lo que concierne a las "cosas divinas" (Dios y todo conocimiento necesario para la salvación), nadie puede presumir de alcanzar la verdad por sus solas fuerzas, si no acepta que la fe en la revelación le protege contra el error.

Aquí se anudan lazos estrechos entre filosofía y revelación, pues ocurre que verdades propuestas por Dios para ser creídas, o unidas por estrechos lazos con la enseñanza de la fe, han sido conocidas por sabios paganos sólo con la luz de la razón natura, y demostradas y defendidas por ellos. Los filósofos paganos han dicho verdades —*quaedam vera*—, e incluso si algún error se mezclaba en ellas, valdría la pena poner dichas verdades al servicio de la revelación divina, demostrando, por los hechos, que, con el testimonio mismo de sus adversarios, la sabiduría humana atestigua en favor de la fe. No puede leerse este texto sin pensar primeramente que el ámbito en que se ejerce esta colaboración debe tener unos límites, puesto que sólo incluye las verdades relativas a Dios y a la salvación del hombre que la razón natural es capaz de comprender. Pero conviene señalar qué extensa e íntima a la vez es esta colaboración, aceptando, como ella hace, incluso doctrinas filosóficas de origen pagano, siempre que éstas estén unidas por lazos estrechos —*arctis quibusdam vinculis*— a la enseñanza de la fe. Así usaron la filosofía los Padres griegos o latinos, Arístides, Justino, Ireneo, Orígenes, los dos Gregorios, Basilio y Agustín.

Se advertirá con cuidado, puesto que es para tantos filósofos, cristianos o no, ocasión de escándalo, la conclusión de este pasaje: "Que si la razón natural ha producido esta rica cosecha de sabiduría antes incluso de haber sido fecundada por la virtud de Cristo, ciertamente la producirá todavía más generosa cuando la gracia del Salvador haya restablecido y aumentado las facultades naturales del espíritu humano. ¿Y

quién no verá que esta manera de filosofar abre a la fe un camino único y fácil?" *Hoc philosophandi genus*: se trata, pues, de un uso filosófico de la razón, pero que, sin embargo, se niega a privarse de las luces de la fe, se pone al servicio de la revelación y de sus fines, y es en compensación restaurada, acrecentada por la gracia de Cristo, y por ello más fecunda todavía. Pido perdón por insistir, pero, en todo esto, la encíclica habla de la fecundación de una razón natural precisamente en cuanto natural. Glosemos, corriendo riesgos y peligros: una razón natural puesta en estado de gracia. Los inventos geniales que debemos a Santo Tomás de Aquino en el orden de la metafísica, de la cosmología, de la antropología y de la moral son otras tantas pruebas del aumento de fuerzas que la razón natural puede recibir de la gracia del Salvador.

No es esto todo. Esta misma manera de filosofar tiene todavía otras utilidades. Puesto que se trató del latín de las encíclicas, señalemos que, hasta el presente, el texto ha salido con éxito de esa prueba que es el no cualificar el ejercicio de la razón de que se trata. Ni se le ha llamado teología, ni filosofía, ni siquiera filosofía cristiana. Hay una filosofía, pero no es de la que se trata aquí. Siendo la *philosophia* aquello de que usa la razón de que se habla aquí a los fines de la revelación, este uso mismo no es, en sí, ni revelación ni filosofía. Es, dice nuestro latín, el uso correcto de la filosofía, *rectum philosophiae usum*. Es todavía un cierto género, una cierta manera de filosofar, *hujusmodi philosophandi genus*; esto puede ser incluso algo difícilmente traducible al español, pero

muy claro en latín: un cierto *philosophandi institutum*: la empresa deliberada de filosofar de esta manera. Cualquiera que sea el nombre que se escoja, se trata siempre de una razón que filosofa en íntima unión con la fe, en un mutuo intercambio de buenos oficios.

Sería erróneo concluir de ello que quien "filosofa" de esta manera debe prohibirse abordar los problemas aparentemente reservados a otras competencias. No contenta con demostrar la existencia de Dios, esta manera de filosofar prueba que posee todas las perfecciones, y cada una de ellas en el grado supremo: sabiduría infinita, a la que nada escapa, justicia suprema, que ningún mal sentimiento puede falsear, si bien de Dios puede decirse no sólo que es veraz, sino que es la verdad misma. De ello se sigue que la razón humana concilia en la palabra de Dios la fe y la autoridad más absolutas. La razón así llevada testimonia todavía en favor de la verdad evangélica demostrada por los milagros de Jesucristo, y declara incluso por ello que los que tienen fe en el Evangelio no lo hacen a la ligera, como se creería por algunas fábulas. Por último, la razón misma pone en evidencia que la Iglesia ha sido instituida por Cristo, como se ve, dice el Concilio Vaticano, en su propagación sorprendente, en su eminente santidad, en su inagotable y universal fecundidad, en la unidad, en fin, y la invencible estabilidad de la Iglesia católica. Todo esto constituye para la razón una especie de grande y perpetuo motivo de crédito, un testimonio irrecusable de la misión divina de la Iglesia.

Así comprendida, esta manera de filosofar desborda

por todas partes los límites tradicionales impuestos a la simple y pura filosofía. Atendiendo sin cesar a la palabra de Dios, la razón conduce por ella al filósofo hasta el borde de la fe; demuestra, en efecto, que es razonable para el hombre someter su inteligencia y su juicio a la autoridad de Dios; demuestra incluso que la Iglesia fue fundada por Cristo, y ¿quién no vería el deber que se desprende, para nosotros, de esta certeza de su institución divina? Pero esta manera de filosofar se detiene aquí. No irá más lejos, porque lo que hay más allá excede las posibilidades de la razón. Entonces comienza la teología, pero la filosofía puede aún hacerle servicios. Es con su ayuda y utilizando sus métodos como la teología sagrada adquiere la naturaleza, la estructura y el espíritu de una verdadera ciencia, es decir, de un cuerpo de conclusiones deducidas de principios. La razón va más lejos. Procura un conocimiento más exacto y más rico de las cosas de la fe. Permite una inteligencia un poco más clara de los misterios mismos, como lo testimonian San Agustín y los demás Padres, recompensa preciosa de una vida santa y del celo por la fe unido a un espíritu adornado con las disciplinas filosóficas. Para concluir, recordemos los innumerables servicios hechos a la teología por la razón al ayudarla a preservar en su pureza el tesoro de las verdades reveladas y al refutar los errores de quienes la atacan. Asegurada de que todo lo que contradice la palabra de Dios es falso, la razón toma de esta certeza coraje e inspiración para volver contra los adversarios de la fe sus propias armas, tan grande es la eficacia de esta manera de filosofar.

¿Por qué llamar *genus philosophandi* a un uso de la razón que se separa hasta este punto del que comúnmente hacen de ella los filósofos? Simplemente porque eso de que hace la razón uso allí es, en efecto, la filosofía. Y es ella, la *philosophia,* la que dará todos los frutos, dado que acepta el control de la teología y recoge las enseñanzas de la revelación. En todo lo que depende de su competencia sigue, pues, la filosofía su propio método, usa de sus principios propios y de sus procedimientos de demostración, sin pretender, no obstante, incluso entonces, audazmente sustraerse a la autoridad divina, pues es esta autoridad quien con más seguridad la garantiza contra el error y la enriquece con múltiples conocimientos.

Es aquí, parece, donde la encíclica dice de esta *philosophia* (menos una doctrina, como puede verse, que un uso religioso de la razón) lo esencial de lo que de ella se proponía decir. Es necesario que la filosofía esté presente allí, tal como realmente es en sí misma, falto de lo cual el cristiano no podrá hacer uso de ella. Pero también hace falta que esta filosofía viva en una especie de simbiosis con la fe cristiana: "Así, pues, los que ponen el estudio de la filosofía al servicio de la fe, éstos filosofan de manera excelente; en efecto, el brillo de las verdades divinas, recogido por el alma, fecunda a la inteligencia misma; y no sólo no le quita nada de su dignidad, sino que incluso le añade mucho de nobleza, de penetración, de firmeza."

Se ve qué lejos estaban de las cosas los que, filósofos o teólogos, discutían la noción de filosofía cristiana entre 1930 y 1940. Por lo que se recuerda, parece que todos ellos estaban a la busca de una defi-

nición de esta noción por la forma y la esencia. Naturalmente, no se encontró, pues si la esencia de la filosofía es perseguir el conocimiento de las causas a la luz de la razón natural, y si la esencia de la teología es perseguir esta investigación a la luz de una revelación sobrenatural, es imposible que una misma disciplina participe a la vez de las dos. Lo que todos debían saber, puesto que la encíclica *Aeterni Patris* existía desde hacía ya tiempo, es que lo que ellos mismos designaban con este nombre era en primer lugar una manera definida de filosofar. Si se pregunta qué manera de filosofar, habría que responder con la encíclica: en primer lugar, la de los Padres de la Iglesia, y después, la de los doctores escolásticos. Si se relee este resumen de una historia de doce siglos, no se encontrará en ella un solo nombre que no sea de un teólogo, y, sin embargo, estos nombres recuerdan las obras de hombres que contribuyeron grandemente a enriquecer el patrimonio de la filosofía: *patrimonium philosophiae plurimum locupletarunt*. Si las palabras de León XIII esperaban una confirmación, bastaría recurrir al testimonio de la historia. La filosofía del siglo XVII es inexplicable, lo mismo en su fondo que en su forma, si no se tienen en cuenta, con la revelación judeo-cristiana, los catorce siglos de teología que, fundados en la fe, buscaron incansablemente su inteligencia.

Este uso de la razón en y para la fe, pero tomando al fin forma de ciencia, es exactamente la escolástica. Comparada con la obra de los Padres, la escolástica no representa una nueva doctrina, sino un nuevo estilo intelectual correspondiente al tiempo en

que, súbitamente aumentada con la aportación aristotélica, la corriente de la tradición cristiana se cargó con una masa de nociones filosóficas y científicas nuevas. San Agustín había asimilado a Plotino, pero en Plotino no hay ciencia, no hay más que metafísica, o teología natural, y ética. Basta, por el contrario, tomar la masa de los comentarios de Santo Tomás de Aquino sobre Aristóteles para ver la naturaleza del cambio que se ha producido. Algunos cristianos emprendieron entonces esta cosa nueva, si no en sí, al menos en esta escala, de proceder a un estudio profundo de la filosofía y sus diversas disciplinas. Seguramente este estudio se hacía también a la vista del mismo fin: colaborar en la obra redentora de la palabra de Dios, pero exigía un esfuerzo distinto, tenía un fin próximo distinto, que era conocer la filosofía y aprender a filosofar. En la serie de los medios y de los fines, cada medio se presenta a su vez como un fin provisional. Para hacer matemáticas con vistas a la física, hay un momento en que hay que hacer matemáticas como se harían por sí mismas. Hay que aprender la gramática latina como gramático, aunque sea para leer a Virgilio. También los maestros de la Edad Media debieron hacer filosofía como filósofos, porque no tenían otro medio de aprender a filosofar para servir útilmente a la verdad cristiana. Y por consiguiente lo hicieron, con el resultado de que la parte de la especulación filosófica en el estudio de la palabra de Dios asumió unas proporciones que parecen muy pronto excesivas. Se temió que quedase demasiado poco sitio para

el estudio de la Escritura, centro y corazón de toda enseñanza cristiana.

En el siglo XIII se mantenía todavía el equilibrio. Como regla general, no se llamaba entonces "filósofos" a los maestros que, como Alberto y Tomás, hacían ya un uso tan amplio de la filosofía; con una justa apreciación de los matices, se reservaba el nombre de "filósofos" para los paganos y los infieles; los Padres de la Iglesia y los que prolongaban su tradición se llamaban los "santos"; en cuanto a los representantes del estilo nuevo, eran *filosofantes*, gentes que "filosofaban" en el estudio y la enseñanza de la revelación divina. La inflacción de la parte correspondiente a la filosofía hizo necesario estudiarla y enseñarla por sí misma en las escuelas. Esto se hizo, y la disciplina diferente así constituida se convirtió en la "filosofía escolástica". El resultado más notable de este hecho fue que, al distinguirla de la palabra de Dios perseguida por sí misma y en sí misma, esta constitución de una filosofía escolástica engendró como contragolpe una "teología escolástica". Casi podría decirse la "teología", a secas, pues aunque la palabra era tradicional y conocida de todos, se contarían con los dedos los escritos con el título de teología o Tratado teológico desde Justino hasta la *Suma* de Santo Tomás. En cuanto que no se hacía otra cosa apenas, era innecesario un nombre distinto para designarlo. El mismo Santo Tomás incluso no estaba habituado a ello, pues "teología" entra en el título de la *Suma,* pero la palabra sólo aparece raramente en el cuerpo de la obra. De este antiguo vocablo se hacía, pues, un uso nuevo. Al distinguirse de la

teología, la filosofía escolástica no cambiaba de naturaleza, pero quedaba expuesta a una violenta tentación de cambiarla. Era difícil consagrarse enteramente a la adquisición de este medio —y no había otra manera de adquirirlo— sin experimentar el deseo de detenerse en él y hacer de él un fin. Toda empresa tiene sus riesgos, pero éste, denunciado más de cien veces por los teólogos de la Edad Media, fue un riesgo previsto, aceptado deliberadamente, calculado. Se produjeron accidentes, algunos graves, pero se olvida demasiado, al denunciar los abusos reales de la proliferación filosófica en el seno de la teología, a qué otro peligro habría expuesto a la fe cristiana la negativa a filosofar. Hubiera entrado en la Edad Moderna aislada de toda relación con el progreso de las ciencias y de la filosofía, inapta para dialogar con ellas, incapaz de defenderse en caso de un ataque venido de fuera, incapaz, en fin, de hacer que las ciencias se beneficiasen como consecuencia con su propia luz.

No hay que hacer especial esfuerzo para imaginarse la situación. Por un extraordinario giro de la historia, el mundo del Islam, cuyos sabios y filósofos habían favorecido de manera decisiva el nacimiento y el auge de la filosofía escolástica, se cerró en sí mismo a la filosofía en el momento en que el mundo cristiano le ofrecía una amplia acogida. Los resultados están ahí. Ernesto Renan los comprobó con lucidez en la conferencia que dio en la Sorbona, el 29 de marzo de 1883, sobre "Islamismo y ciencia". Una educación exclusivamente dedicada a inculcar a los niños la fe coránica ha producido generaciones cuyo

espíritu, hasta fines del siglo XIX, ha seguido impermeable a toda influencia venida de cualquier parte. No se conoce ejemplo comparable de una esterilización intelectual de pueblos enteros por su fe religiosa. Si se duda del efecto producido sobre las inteligencias, basta comparar lo que fue el pueblo bereber y, hablando en general, los pueblos habitantes de Africa del Norte, antes de su conquista por el Islám, y lo que han llegado a ser después. Casi todos los Padres latinos son africanos. Tertuliano de Cartago, el númida Arnobio de Sicca y su alumno Lactancio, San Cipriano de Cartago, Victorino el Africano, el bereber San Agustín, en una palabra, toda esta gloriosa cabeza de columna de la patrística latina tan bien estudiada por Paul Monceaux en su monumental *Historia literaria del Africa cristiana,* ¡cuántos dones espléndidos de Africa a la Iglesia de Roma en un tiempo en que ésta sólo podía poner en su balanza la obra de San Ambrosio! La tan desacreditada escolástica preservó al Occidente de ese azote de que los países del Islam están ahora en trance de liberarse: "Lo que han tenido de propio y único los teólogos escolásticos, dice la encíclica, fue unir ciencia divina y ciencia humana con los más estrechos lazos". No se les ha reprochado demasiado para atreverse a negar que lo hayan hecho.

Tal como se presenta las más de las veces, separada de la historia y del cuerpo de la encíclica cuya es la conclusión, la orden de restaurar en las escuelas la manera de filosofar de Santo Tomás, e incluso su "sabiduría", apenas ofrece sentido. ¿Por qué este

privilegio único? ¿No serían tan buenas otras teologías y filosofías escolásticas?

Por el contrario, esta elección se explica muy bien en la perspectiva histórica de la encíclica. En primer lugar, como León XIII se tomó el cuidado de demostrarlo apoyándose en textos, no fue él quien hizo la elección, sino la Iglesia. El sólo hizo confirmarlo acumulando los testimonios de los papas sus predecesores y de los concilios en favor de la teología tomista. Sobre ese punto reposa todo, e interesa comprender exactamente su sentido. Significa ello que, desde el principio del siglo XIV, y siempre después, la Iglesia se ha reconocido a sí misma en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Y sabe que puede recurrir a ella con la certeza de encontrar intacto en ella, con su propio pensamiento, todo el tesoro de la revelación y de la tradición, orgánicamente ordenado, interpretado, clarificado gracias a las luces que la razón natural pone a su servicio.

Elaborar semejante doctrina era simplemente llevar a su punto de perfección el *genus philosophandi*, la "manera de filosofar" inaugurada por los Padres desde el siglo II de la era cristiana. Lejos de estar dirigida contra nadie, esta elección del tomismo quería, por consiguiente, ser un homenaje al conjunto de la tradición cristiana honrada en la obra de quien, al reclamar expresamente su herencia, la había conducido a su punto de perfección. Sería vano repetir un elogio cuyos términos no tienen sentido más que para quienes un gran hábito ha hecho vivir, como antaño se decía, en la "conversación" del Doctor Angélico. Para sus asiduos, el elogio es inútil. Todos

podrían repetir por su cuenta lo que, en el prefacio de su comentario, Cayetano escribió con tanta justicia y delicadeza sobre los gozos que el estudio asiduo y perseverante de Santo Tomás reserva a sus fieles. Al no saber de qué se habla, los otros estiman que el elogio es excesivo, y se irritan. Es solamente bajo la doble perspectiva de la historia de la Iglesia y de la experiencia personal como es posible comprender el honor hecho a la doctrina tomista y comprender la necesidad de ello.

En la medida en que podemos juzgarlo, el papa León XIII no se propuso, pues, en primer lugar, el prescribir, recomendar, ni siquiera aconsejar el uso de la fórmula "filosofía cristiana". Sin embargo, puesto que aparece así en el título, es razonable pensar que algo le corresponde en el cuerpo de la encíclica. En cuanto se plantea así la cuestión, se aparece al espíritu la respuesta. El papa dice: "Hablad de filosofía cristiana, si queréis, dado que entendáis por ello la manera cristiana de filosofar de la cual la doctrina de Santo Tomás debe seguir siendo para vosotros modelo y regla". Tal como se desprende de la encíclica *Aeterni Patris,* la filosofía cristiana es, pues, el uso que el cristiano hace de la especulación filosófica en su esfuerzo por conquistar la inteligencia de su fe, tanto en las materias accesibles a la razón natural como en aquéllas que la exceden. León XIII no dice que no haya otras maneras de filosofar, ni siquiera que ninguna otra sea buena; dice solamente que ésta es la mejor, sobre todo, para un cristiano.

Hay algo cómico en las prohibiciones lanzadas por

algunos sobre esta manera de filosofar. Cristiano o no, cada uno de nosotros debería ser libre de hacer de su filosofía el uso que le interese. Unos escogen filosofar sobre las ciencias, otros sobre el arte, otros incluso, como Bergson, sobre la experiencia moral y religiosa, ¿y por qué los que profesan la fe y la doctrina cristianas iban a verse excluidos de la filosofía por el hecho de que prefieran filosofar sobre estas verdades? Los escolásticos no tuvieron a este respecto escrúpulo alguno. Los que siguen su ejemplo no deben tenerlo más, dado solamente que respeten en los otros la libertad que reivindican para sí mismos. Entonces se unirán a la gran familia de los "tomistas". La sociedad está un poco confusa, pero si se hace, incluso ya adornada con este título, será necesario algún tiempo para aprender a llevarlo.

X

EL ARTE DE SER TOMISTA

¿Cómo se hace uno tomista? ¿En qué momento? Esto es muy difícil de decir. Por una razón cualquiera, un filósofo comienza a leer a Santo Tomás de Aquino. Si es alérgico a este género de pensamiento, dejará de leerlo inmediatamente y no volverá a comenzar; pero si entre él y Santo Tomás existe alguna afinidad electiva, continuará y recomenzará. Que hable, que escriba con la sola intención de ayudar a los demás a salir de su ignorancia a medida que él mismo sale, puede hacerlo, pero muchos no lo entenderán así. Lo que ellos quieren saber no es lo que piensa Santo Tomás de Aquino, sino más bien si usted es tomista. La única respuesta honesta posible sería que, antes de poder llamarse tomista, conviene saber lo que el Santo ha enseñado, que el enseñar es obra que requiere mucho esfuerzo y que es insultar su memoria llamarse discípulo suyo sin saber con exactitud lo que él dijo. Estos escrúpulos son ajenos a los más ruidosos de los que se adornan con el título. Lo que quieren es que usted se llame a sí mismo tomista. Que usted se haga inscribir oficialmente en el partido tomista. Sabedor de lo que algunos de entre ellos llaman tomista, y

que ni siquiera sospechan las dificultades de instruirse en ello, no se le llega a encontrar gran sentido a la proposición: yo soy tomista. Desgraciadamente, se le encuentra uno muy preciso a la proposición contraria. Parece que muchos aceptan ante todo dejarse llamar tomistas por una repugnancia profunda a decir que no lo son.

El que se compromete en este camino debe atenerse a algunos inconvenientes. El primero es que a partir de este momento será tratado por los "tomistas" según sus propias costumbres, que no siempre son dulces. Sobre todo si es de nuestro país, puede esperar convertirse en objeto de particulares atenciones por parte de los integristas, cuyo fanatismo teológico es doble del que sufren naturalmente tantos franceses. El único tomista de nuestro tiempo, de pensamiento grande, atrevido, creador, capaz de medirse con los problemas más urgentes y, por así decirlo, de portarse valerosamente en todas las brechas, se vio recompensado por ello con la constante, activa y ponzoñosa hostilidad de algunos desgraciados que nada tienen que ofrecer al servicio de Dios más que el odio a su prójimo. Es cierto que, por sí misma, la grandeza les resulta insoportable. El discípulo no está por encima del maestro; toda víctima de esta injusticia recordará que el mismo Santo Tomás la sufrió.

Un segundo efecto previsible para quien "se hace tomista" es que, para los filósofos de obediencia racionalista, para los "verdaderos filósofos", habrá dejado de existir. Eso se comprende fácilmente. En contacto con la prodigiosa inflacción de los libros y

de las revistas de filosofía que hoy hace estragos en todos los países, se impone la necesidad de elección. Es necesario incluso, según el encantador lenguaje de las buenas gentes, elegir al azar. Pero he aquí un hombre que se jacta de pensar lo que otro pensaba ya en el siglo XIII. Es una excelente razón para desembarazarse de él. Se le clasificará, pues, de un plumazo, entre los supervivientes modernos de la escuela tomista, o, más simplemente todavía, en la "neo-escolástica", lo cual les dispensará de hablar de él.

Sin embargo, no hay que leer durante mucho rato un libro de Jacques Maritain para darse cuenta de que se está ante uno de los mejores escritores de nuestro tiempo. Seguramente no siempre es fácil de comprender y aquellos a quienes se le escapa su pensamiento están excusados de seguir insensibles a este estilo siempre insinuante y cuyas incesantes invenciones crean una deliciosa complicidad entre la metafísica y la poesía. ¿Que sus conclusiones no gustan? De acuerdo, pero ¿cómo es que su manera de no gustar le vale el silencio malhumorado de que se rodea su obra? En *La filosofía francesa entre las dos guerras*, libro publicado en 1942, el autor no encuentra nada que decir de Jacques Maritain, salvo que ha criticado a Descartes. En un *Cuadro de la filosofía francesa* publicado en 1946, encuentra, sin embargo, ocasión para dedicarle la siguiente frase: "Otros están al lado del tomismo, con Jacques Maritain". Pero, ¿cómo olvidaré yo el día 21 de marzo de 1936, día en que este gran espíritu honró con su presencia una reunión de la Sociedad francesa de

Filosofía? Habló su lenguaje propio. Un filósofo venido *ex profeso* del planeta Marte no hubiera resultado menos incomprensible. El excelente Bouglé era "el espíritu laico" menos sectario, el más preocupado de que sus colegas católicos se sintiesen verdaderamente seguros de su confianza y el más capaz, en fin, de responsabilizarse para dar las pruebas de ello. Salió de dicha sesión visiblemente sorprendido, e incluso turbado. "Dígame, me confió, cogiéndome amigablemente por el brazo, ¿qué tiene él? Yo creo que está loco".

El tomista profeso no debe, pues, sorprenderse de la soledad que habrá en torno a él. Si su país no le quiere, la cristiandad es tan vasta y algunos de sus pueblos son lo bastante inteligentes como para ofrecerle la atención que su país le niega. Esto se vio. Si la sinagoga laica le excluye, le quedará la posibilidad, quizás con gran corazón, de volverse hacia los gentiles. Lo esencial es que, en un gran espíritu, que además tiene un gran corazón, este aislamiento nunca engendre amargura. Que esta generosidad nos sirva de ejemplo. Podemos vernos aislados en nuestro país, por nuestro país, por nuestro tiempo y en nuestro tiempo, pero hay que evitar, hay que evitar a todo precio que nuestro país y nuestro tiempo estén aislados para nosotros. Por el contrario, y es quizás la única razón legítima de llamarse tomista, hay que sentirse feliz de serlo y querer compartir esta felicidad con quienes están hechos para ella.

Se tiene conciencia de tenerla el día en que se descubre que en adelante ya no se podrá vivir sin la compañía de Santo Tomás de Aquino. Hombres tales

se sienten en la *Suma teológica* como peces en el agua. Fuera de allí están en seco y no pasa tiempo sin que vuelvan a ella. Es que en ella encontraron su medio natural, donde la respiración les resulta más fácil y el movimiento más cómodo. En el fondo, es eso mismo lo que mantiene en el tomista ese estado de gozo del que sólo puede dar idea la experiencia: se siente por fin libre. Un tomista es un espíritu libre. Esta libertad no consiste con seguridad en no tener Dios ni maestro, sino más bien en no tener otro maestro que Dios, que libra de todos los otros. Pues Dios es la única protección del hombre contra las tiranías del hombre. Sólo El libra de sus temores y de sus timideces al espíritu que se deja morir de inanición ante el amontonamiento de los "alimentos terrestres" porque, sin luz para escoger, sólo puede sentir hambre o sofoco. La felicidad del tomismo es la alegría de la libertad que se siente al acoger toda verdad venga de donde venga. La palabra suprema sobre esta libertad del hombre cristiano es la de San Agustín: *Dilige, et quod vis fac,* ama y haz lo que quieras. Exactamente, idénticamente en el mismo espíritu y con el mismo sentido profundo, pero con ningún otro, el discípulo de Santo Tomás puede decir a su vez: "Cree y piensa lo que quieras". Como la caridad, la fe es liberadora. Es por eso, por lo demás, por lo que el cristiano que se dice depender de esto debe aceptar de buen corazón que los otros lo tengan por un caso un poco particular.

Hecho esto, el candidato a la dignidad de tomista, pues nunca será otra cosa, hará sabiamente atmán-

dose de paciencia y, como uno que sabe el arte de viajar, aprender a contentarse con los más inesperados compañeros de departamento. Pasemos sobre el desgraciado profesor de filosofía, en uno de esos países en los que el Estado impone a la autoridad de la Iglesia el refuerzo de su propia policía. Le preguntaron qué filosofía enseñaba. "¿Yo? —respondió con un tono sorprendido—, el tomismo, naturalmente". Entonces le dijeron que era un placer encontrar un tomista, pero, con una ligera impaciencia, tuvo el valor de protestar: "No, completamente, yo no soy tomista; pero hay que vivir; no puedo permitirme perder mi cátedra; no tengo posible elección". A tal extremo de vergüenza y bajeza puede llegarse cuando, todo podredumbre, la política, la filosofía y la religión se encuentran deshonradas a la vez.

Pero la Iglesia misma es una sociedad. Sus ciudadanos tampoco son siempre completamente dóciles y, cuando sus leyes no les placen, tiene que arreglarse con ellas. El R. P. Descoqs, S. J., era un celoso partidario de la escolástica de Suárez, cuya metafísica difiere profundamente de la de Santo Tomás, sobre todo en lo que concierne a la naturaleza del primer principio, que es el ser. Cuando dos filósofos no se entienden sobre el ser, no se entienden sobre nada. El P. Descoqs era, pues, un suareciano. Por otra parte, siendo jesuíta, estaba fielmente sometido a las directrices de la Santa Sede. Por tanto, era tomista. La situación no era, sin embargo, desesperada. Al no poder hacer que Suárez fuera tomista, hizo lo necesario para que Santo Tomás fuese suare-

ciano. Hasta su último día, aquel hombre tan inteligente, tan excelentemente informado sobre las filosofías más diversas, aquel dialéctico retorcido y flexible como un hilo de acero, sostuvo obstinadamente esta enormidad: no ya que la composición de esencia y de existencia es un error, lo cual sería una opinión filosófica, ***sino que Santo Tomás nunca la había enseñado.*** Tenía incluso un argumento irrefutable: el doctor común de la Iglesia no puede haber enseñado nada absurdo; ahora bien, la composición de esencia y de existencia es contradictoria y absurda; de modo que el doctor común de la Iglesia nunca la ha enseñado. Los que piensan que el P. Descoqs no creía en nada, se equivocan completamente. Creía tanto que, de no poder convencerle, prefería romper con un amigo. Se recibía una carta de ruptura. Se había acabado.

La manera más comúnmente extendida de ser tomista, y por lo demás la única prácticamente posible, consiste en reducir la doctrina de Santo Tomás a lo que se comprende por sí mismo. Esta falta de simple omisión es sin duda inevitable. Al cometerla cada uno por su propia cuenta, no hay, pues, que dejarse desmoralizar al vérsela cometer a los otros. Es, sin embargo, turbador comprobar que se ha podido leer y enseñar por sí misma la doctrina de Santo Tomás durante años sin haber comprendido el verdadero sentido que para él tenía la noción de ser, de la que, en filosofía, depende todo. ¿Durante cuánto tiempo he podido girar alrededor, sin verlo? Veinte años, quizás. Pero hay algo más desconcertante aún. Teólogos que, en determinados puntos, han penetrado

profundamente el sentido íntimo de la noción tomista de Dios, han podido enseñar y predicar la doctrina del Maestro sin sospechar jamás el verdadero sentido de la composición de esencia y de existencia en el ser finito. Nos gustaría poder creer que en esto hay error, pues si es posible cometer de buena fe una equivocación tan fundamental acerca de una doctrina conocida, amada, en extender la cual se emplean todas las fuerzas, a la que se está unido por una doble fidelidad a la Iglesia y a la familia espiritual que libremente se ha escogido, ¿quién se atreverá a jactarse de haberla verdaderamente comprendido? *Si la sal pierde su sabor, ¿con qué se la va a salar?*

Hay, pues, que volver a la encíclica *Aeterni Patris*: agotar la sabiduría de Santo Tomás en sus fuentes mismas: *Ut sapientia Thomae ex ipsis ejus fontibus hauriatur*. Pero la empresa es tan difícil, a la distancia que nos encontramos de la fuente, que llamamos en nuestra ayuda a los que nos han precedido. Eso no es evitable y es por lo que, en el mismo pasaje de su carta donde se nos reenvía en primer lugar a la fuente, el papa añadía: "O, al menos, a las corrientes salidas de la fuente misma, y sobre las que los doctos están de acuerdo en tener por cierto que están aún puras de todo limo" ¡Ah!, el limo empieza muy cerca de la fuente, y además este acuerdo de los doctos no es fácil de encontrar. Convocad a Capreolus, Cayetano y Báñez, y se negarán a seguir juntos frecuentemente. ¿Cómo escoger? Sólo se podrá hacer comparando estos arroyos con la fuente misma de la que se jactan haber salido. Operación compleja, larga, en la que son numerosos los riesgos de

desacuerdo y cuyo estudio conduce, por lo demás, a menudo, a concluir que cada interpretación de la doctrina se funda sobre una parte de verdad, entrevista por el intérprete, y que solamente hay equivocación en tomarlo por el todo. Si no se quiere sucumbir pronto ante un escepticismo desalentador, hay que contar con estos desacuerdos. Finalmente, cada uno guardará la responsabilidad de su propia decisión. Por lo demás, sería conducirse con espíritu mal educado (*indisciplinatus*) si se esperase de sus esfuerzos más certeza de la que la naturaleza misma del objeto lleva consigo. Y no nos hagamos ilusiones, pues no sin inquietud un lector de Santo Tomás, bien sopesado todo, comprueba por ello que tiene en contra la autoridad, fundada en el saber, de un Cayetano o de un Báñez. Nada sería bastante vano para ver que las posibilidades de error están de su propio lado, pero, después de todo, puesto que ellos mismos no siempre se ponen de acuerdo entre sí, la encuesta no está cerrada. Hay, pues, que volver siempre a la fórmula justamente celebrada: que Santo Tomás de Aquino sea su propio intérprete, lo que prácticamente quiere decir que, en lugar de juzgar a Santo Tomás por sus comentarios, vale más juzgar sus comentarios por Santo Tomás de Aquino.

El aprendizaje del tomismo no consiste en eso, pues la obra del santo es un mundo. Es incluso varios mundos, uno en otro. Hay el mundo de la palabra de Dios: la Escritura, que por sí solo es infinito. Hay el mundo de los Padres, de los cuales por lo menos uno, San Agustín, basta para el trabajo de una vida. Hay el mundo de Aristóteles y

de la filosofía, cuyas fronteras retroceden a medida que se cree haber puesto los pies en ella. Hay, por último, el mundo personal de Santo Tomás, situado en el corazón de los otros y dando luz a todos, pero discreto, casi borrado, al menos sin anticiparse nunca, y que constantemente se corre el riesgo de atravesarlo sin reconocerlo. Un signo advierte, sin embargo, de su presencia; no siempre, pero sí con frecuencia. Es cuando, después de haber enumerado dos, diez o veinte razones en favor de una cierta conclusión, y a veces incluso incluyéndola en la serie, Santo Tomás escribe la palabra *esse*, que pertenece a todo el mundo, pero de la que hace un uso que sólo a él pertenece. Esta noción es en él una luz que, sobre todo en metafísica y en teología, ilumina el resto. Hay, pues, que seguirla, cuando se muestra, y buscarla cuando se oculta, pero hay que guardarse de usarla para ofuscar a las otras, pues el mismo Santo Tomás nunca le permite apagarlas, y la usa por el contrario para reforzarlas.

¿Por qué dirigirse a Santo Tomás más que al resto de los doctores? En primer lugar, porque su enseñanza no excluye las suyas, sino, por el contrario, las incluye en lo que cada uno de ellos tiene de cierto. Seguir a Santo Tomás no es privarse de ninguna verdad. Y después, porque la Iglesia ha hecho de él su doctor común y prescribe seguirlo en todo lo que, fiel a la función propia de la sabiduría, su doctrina expresa, en efecto, aquello que la Iglesia misma tiene por la verdad. Se admite que este género de argumento exaspere al filosofismo racionalista, pero todo católico debería al menos ser sensi-

ble a él, tanto más cuanto que no carece de razones.

Jesucristo, y una docena de apóstoles, a los que en seguida se unió el extraordinario hombre de Dios que fue San Pablo. Es en este pequeño grupo, que pronto cumplirá dos mil años, donde brota la fuente del largo río del pensamiento cristiano. Durante estos dos milenios, no le faltaron obstáculos, pero nada pudo detener su curso. Casi todos, en todo caso los más peligrosos, fueron tentaciones de la razón, pero los portavoces de la Iglesia nunca sacrificaron a ellos la fe. Hay que haber seguido de cerca los trabajos del concilio de Nicea para descubrir la grandeza del espectáculo. Arrio era un hombre razonable, tenía de su parte el sentido común, y ¿cómo no ver, pues, que el Hijo no puede ser igual al Padre, del que toma la existencia? Humanamente hablando, la Iglesia no tenía otra posibilidad de sobrevivir que hacerse arriana, porque era escoger el camino de la razón. Y, de hecho, poco faltó para que el mundo civilizado se hiciese arriano. Y entonces, obstinándose invenciblemente en tomar el partido de la verdad contra lo verosímil, la Iglesia prefirió correr antes este riesgo terrible que confiar su futuro a la razón, con preferencia que a la fe. Era la primera de tantas grandes elecciones, desaprobadas por la prudencia humana, en que la Iglesia se expuso en su totalidad al mayor riesgo, para seguir fiel al foco de verdad que tiene en custodia y que nunca traiciona, porque conoce su secreto de modo infalible. Ella, solo ella. La Iglesia sabe que, al rechazar estas tentaciones de la "vana filosofía", puede sufrir temporalmente pérdidas crueles, pero que si cediera, dejaría de existir.

Es el único caso en la historia, de una sociedad espiritual constituida por hombres unidos sólo por el amor a una verdad común que trasciende la razón, mantenida durante veinte siglos sin jamás traicionarla. No menos en vano se buscaría otro ejemplo de una fe religiosa alimentando durante dos mil años un flujo ininterrumpido de especulación racional y, para decirlo todo, de filosofía, completamente dedicada a definir su objeto, a defenderla contra sus enemigos del exterior, a suministrarle razones, a conquistar cualquier intelección de un misterio del que, por lo demás, se tiene prohibido desentenderse. La admiración surge ante esta interminable alineación de doctores de todos los orígenes, en cierto modo alternándose a lo largo de los siglos, para mantener intacta la enseñanza de un hombre que, durante tres años, predicó la doctrina de la salvación entre pobres y simples. Tres años sólo de vida pública, y este inmenso río de doctrina circulando por todas partes sin permitir jamás a los príncipes, a los pueblos, a los filósofos, en una palabra, a ningún poder de este mundo, el desviarlo lo más mínimo de su propio curso. Nada puede desplazar aquí la experiencia directa y personal de esta historia. Aquellos a quienes la vida concede oportunidad de adquirirla, saben que invenciblemente da la impresión de que una fuerza más que humana está sin cesar en acción. Conocemos al menos uno para quien sólo la visión de esos veinte siglos de fecundidad doctrinal, que nada humano puede explicar, son por sí mismos una prueba manifiesta de la existencia de un Dios inmediatamente presente en su Iglesia. Pero, quizás, seme-

jante visión de su historia presuponga una larga vida pasada en estudiarla.

La fe de la Iglesia no es suficiente para la inteligencia de las obras de Santo Tomás de Aquino, pero es necesaria. Sin ella, puede comprenderse el sentido literal, cosa de todas maneras indispensable, pero nunca se penetrará en el sentido último de un pensamiento enteramente ocupado en el servicio de la fe sin compartir uno mismo esta fe. En una palabra, la intelección de una "filosofía cristiana" requiere, en su intérprete, un sentido auténticamente cristiano. Por lo demás, es por esa razón por la que las tentativas para tratarla como filosofía no cristiana terminan regularmente en fracasos. No se trata aquí, recordémoslo, de una filosofía de Aristóteles. En sus comentarios a las obras del filósofo, es el pensamiento de Aristóteles el que Santo Tomás os entrega, no el suyo propio. San Buenaventura distinguía entre el comentador, que sólo añade al texto lo necesario para hacerlo comprender, y el autor, cuya intención principal es expresar su propio pensamiento, aunque pueda incidentemente citar a otros escritores en su apoyo. En sus escritos sobre Aristóteles, Santo Tomás no es más que un comentador, y es en las dos *Sumas* y en otros escritos del mismo género donde es propiamente autor y. por consiguiente, es aquí donde hay que buscar su pensamiento personal. Incluso en un escrito como el asombroso opúsculo sobre *El ser y la esencia,* no hay mucho que cavar para alcanzar el nivel de la teología. Nos exponemos a desvalorizar el sentido de la doctrina si, deliberadamente, nos olvidamos de su intención.

Es decir, que las nociones filosóficas más originales y más profundas de Santo Tomás sólo se le revelan a quien le lee como teólogo. El método de trabajo del lector resulta afectado por esto. Desde la altura de la que juzga el esfuerzo de los filósofos, el teólogo retendrá de ello sobre todo lo que puede ser puesto al servicio de la fe. Y por consiguiente, se le verá usar lenguajes filosóficos diferentes; pero muchas veces sería un error atribuirle el sentido que estos lenguajes diversos tienen en las doctrinas de las que han sido tomados. No es raro verle invocar en apoyo de una misma conclusión testimonios tan diversos como los de Aristóteles, Avicena, Boecio y San Juan Damasceno, pero no es a dichos autores a quienes hay que pedir el sentido propiamente tomista de la tesis en cuestión: es a Santo Tomás mismo, que recoge estos testimonios a beneficio de inventario y dado que se les entiende en su propio sentido.

El aprendizaje tomista sólo manejará, pues, con prudencia, los diferentes métodos "filosóficos" de los que tantos historiadores esperan una interpretación de los textos de valor casi científico. En primera línea, coloquemos la investigación de las "fuentes". Seguramente, conviene identificar todas las citas y verificar la interpretación que de ellas ha propuesto el teólogo, pero ese es el trabajo del editor del texto; su intérprete sólo se resigna a hacerlo si no lo encuentra completamente hecho. Lo que el autor cita es una cosa, y lo que hace con ello y la manera cómo lo comprende, son otras. Leyendo a Santo Tomás, es a veces peligroso entender una cita de Agus-

tín o de Boecio, de Avicena y también con frecuencia de Aristóteles, en el sentido que tiene la frase en la obra de su primer autor. A veces, este sentido es el de su autor, y siempre el de Santo Tomás de Aquino. El teólogo Tomás de Aquino es muchas veces la fuente de sus fuentes, es él, y no el filósofo, quien hace servir palabras y nociones filosóficas para la intelección de la fe.

La misma advertencia se aplica, desde hace algunos años, al método "científico" que consiste en hacer preceder la interpretación de una noción o de una posición doctrinal tomista, del resumen de todos los pasajes relativos a la tesis o a la noción en cuestión. No tendría gracia decir alguna blasfemia de este celo, pero es demasiado peligroso contar con él para obtener certidumbres. Dos textos de un mismo autor tratando de una misma noción sólo son comparables si hablan desde el mismo punto de vista y con relación al mismo problema. ¡Cuántas pseudoevoluciones doctrinales se han imaginado por haber comprendido como cambios de sentido lo que no eran sino cambios de perspectiva impuestos en las mismas nociones por exigencias de un nuevo problema! La dificultad aparece ya en el nivel de la filosofía, pero se multiplica hasta el infinito en una teología como la de Santo Tomás, quien, más preocupado por imponer un sentido que un lenguaje, expresa con mucha frecuencia su propio sentido en lenguajes que no son el suyo. No se trata entonces de tener en cuenta los textos, sino de sopesarlos.

Hay, pues, gran riesgo de equivocarse cuando se aplican a la obra de un teólogo métodos exegéticos

que convienen a las obras de los filósofos. Para ser un tomista digno de este título, no es necesario no cometer nunca un error sobre el pensamiento del Maestro. ¿Quién podría presumir de ello? Pero es absolutamente necesario no abordar el estudio de su obra con el espíritu de un filósofo que, llegado al término de la teología natural, prolongaría *el mismo esfuerzo* en un terreno diferente. Se impone un cambio de perspectiva; es el sentido, la naturaleza misma del esfuerzo lo que primero hay que cambiar. Por lejos que se pueda avanzar sobre los trazados de Aristóteles, e incluso prolongando su exploración de lo divino por los de Platón, nunca se llegará a la entrada del camino que conduce a la teología. Este, recordémoslo, no se encuentra al final de la metafísica, sino fuera de ella. Está, por así decirlo, en otra parte. Para entrar en él, hay que instalarse de golpe en la fe, y no sólo en el asentimiento del intelecto a un conjunto de proposiciones tenidas por ciertas porque han sido reveladas por Dios, sino en la virtud misma de la fe de la que hemos dicho que es en nosotros como una participación de la ciencia que Dios tiene de sí mismo.

A las cuatro cardinales
Virtud formal.
A las tres teologales
Gracia real.

Metido en la virtud de la fe, que nunca se separa de la esperanza ni del amor, el teólogo emplea todas sus posibilidades naturales para obtener del ob-

jeto de la fe un conocimiento imperfecto y provisional, pero que le pone en el camino de la visión de Dios que espera en la otra vida. Como si nadase a contracorriente para llegar a la fuente, la inteligencia del teólogo remonta, en el interior mismo de su fe, hacia el lugar secreto que ya habita, pero que le gustaría ver en forma distinta a un enigma y una imagen. Nadie que no sea un santo podrá pretender ir lejos en este esfuerzo, pero hay que intentarlo si se quiere filosofar según el espíritu del Maestro. Cada uno puede, por lo menos, comenzar y dejar a Dios el cuidado de medir su éxito. Cualquiera que deba ser la salida, es en esta empresa donde se adquiere y se perfecciona el arte de ser tomista: filosofar, como sólo un cristiano puede hacerlo, *en* la fe.

XI

EL FUTURO DE LA FILOSOFIA CRISTIANA

Las formas particulares que revestirá la filosofía cristiana en los siglos que vengan son el secreto del futuro. ¿Quién, pues, hubiera previsto a Santo Tomás de Aquino a partir de San Agustín? La teología de los dos doctores es sustancialmente la misma, pero la forma de una era imprevisible a partir de la de la otra. Podemos solamente intentar prever el género de cambios de que semejante filosofía parece aún susceptible y, eso mismo, sólo podemos intentar hacerlo inspirándonos en su pasado.

Tomando ejemplo en la escolástica medieval, como típica de los cambios de este género, puede decirse que éstos se producen como resultado del encuentro de dos fuerzas espirituales distintas. Por una parte, un progreso científico relativamente repentino cuyo efecto es reemplazar una antigua visión de la naturaleza por otra nueva. Por otra, la fe cristiana encarnada en la Iglesia y definida por la tradición, lo mismo en sus términos que en su objeto. Hablando muy generalmente, pero sin inexactitud, puede decirse que de este contacto nace un tercer género de conocimiento, un saber de tipo diferente a los dos precedentes, pero que depende de uno y otro saber, un

cuerpo de doctrina que incluye una visión de conjunto del universo, cuyos datos son suministrados por la ciencia, pero cuyo objeto principal es obtener una intelección tan plena como sea posible de la revelación cristiana recibida por la fe. En una síntesis semejante, todo parte de la fe y vuelve a ella. Podría decirse que resulta de un esfuerzo de la fe por adquirir toda la inteligencia de sí misma de que es susceptible. Una gran revolución científica es solamente, respecto a ella, una invitación a rejuvenecer esta síntesis interpretando a su vez esta nueva figura de un universo de la ciencia que cambia a la luz de la fe cristiana invariable.

En el pasado han tenido lugar ya varios encuentros de este género. Hoy asistimos a un prodigioso cambio de aspecto de la naturaleza. Es, pues, necesario que la filosofía cristiana lo tenga en cuenta. León XIII ha insistido, por lo demás, fuertemente, en la encíclica *Aeterni Patris,* sobre esta necesidad. No pudiendo la inteligencia elevarse a la consideración de lo inmaterial más que a partir de lo material percibido por los sentidos, "nada resulta más útil al filósofo que escrutar atentamente los secretos de la naturaleza y aplicarse, intensamente, ampliamente, al estudio de las cosas reales". Si, en la antigua visión del mundo, hay errores, ¡hay que abandonarlos! Nada dispensará, pues, al filósofo cristiano de estar informado de los aumentos de riquezas científicas de que es testimonio su tiempo. Algunos pensarán que este consejo no es, por parte de la Iglesia, más que un gesto de cortesía con respecto a la ciencia, o incluso menos que eso: una habilidad un poco tosca para

darse un aire moderno. Sería un error. La Iglesia está tan segura de la verdad de la fe, que ve en cada progreso de las ciencias la promesa segura de un progreso correspondiente para el entendimiento de la fe, que es la sustancia misma de la filosofía cristiana. No olvidemos nunca a San Pablo: *invisibilia Dei*... Cuanto mejor conozcamos la naturaleza, mejor podremos conocer a Dios.

León XIII no se contentó con definir la filosofía cristiana, sino que él mismo dio la prueba y el ejemplo de que su noción era fecunda. Es por lo demás curioso que tan pocos de nuestros contemporáneos, digo entre los católicos, parezcan tener conciencia de este hecho. León XIII ocupa en la historia de la Iglesia el lugar del mayor filósofo cristiano del siglo XIX, y uno de los mayores de todos los tiempos. Por lo demás, reivindicó la responsabilidad de este alto oficio. El 19 de marzo de 1902, con ocasión del vigésimoquinto aniversario de su elección, León XIII echó una mirada sobre su pasado y recordó los mayores actos de su pontificado. Dio una lista de nueve de sus encíclicas y, cosa notoria, no las enumeró según su orden cronológico. Nada más fácil para él que haberlo hecho así y, de haberlo hecho, nada parecería hoy más natural. Pero escogió otro orden, cuya razón, al tenerla en cuenta, asombra el espíritu:

1. La filosofía cristiana: *Aeterni Patris*, 1879.
2. La libertad del hombre: *Libertas Praestantissimum*, 1888.
3. El matrimonio cristiano: *Arcanus Divinae Sapientiae*, 1880.

4. La franc-masonería: *Humanum Genus,* 1884.
5. El gobierno civil: *Diuturnum,* 1881.
6. La constitución cristiana de los Estados: *Inmortale Dei,* 1885.
7. El socialismo: *Quod Apostolici Muneris,* 1878.
8. Derechos y deberes del capital y del trabajo: *Rerum Novarum,* 1891.
9. La ciudadanía cristiana: *Sapientiae Christianae,* 1890.

Tomadas en conjunto y por el orden mismo que el Papa les dio, estas nueve encíclicas forman lo que podría llamarse el *Corpus Leoninum* de la filosofía cristiana en el siglo XIX. No creo equivocarme diciendo que fue necesaria la perspicacia de un editor americano para ver que este admirable cuerpo de doctrina merecía ser publicado tal cual, con la estructura que el mismo León XIII le había dado, precedido del documento que es como su Discurso del método: la carta sobre la filosofía cristiana. La única edición de este libro que conozco —me excuso con sus autores, si existe otra— es una recopilación de estas nueve encíclicas de traducción inglesa, fechada en Nueva York, en 1954. Este ilustre ejemplo enseñará al menos a los jóvenes autores en busca de editor que no hay que apresurarse.

Los grandes temas tratados por León XIII, y después de él por Pío XI y Pío XII, eran del tipo de los que un Papa tiene la obligación de hacerse responsable, pero hacen ver claramente cómo, sin dejar de ser ella misma, la filosofía cristiana puede renovar su enseñanza. Cada filósofo cristiano debe

imitar ese ilustre ejemplo en la esfera modesta que le corresponde. Para hacerlo, debe también saber que la situación de nuestro tiempo no es ya a este respecto lo que era en el siglo XIII. Para nosotros, modernos, los escritos de Aristóteles contienen su filosofía, pero para Alberto el Grande, Santo Tomás de Aquino y los maestros parisinos de la Facultad de Artes, contenían ciencia. Cuando uno de ellos había acabado de comentar la enciclopedia de Aristóteles, creía haber aprendido y enseñado la cosmografía, la física, la biología, la psicología y las ciencias sociales. En cuanto a la metafísica, representaba para ellos la teología natural que era razonable admitir, si bien se les prohibía buscar sus fundamentos en otro lugar que no fuese la ciencia conocida de sus tiempos. Nadie hoy, ni siquiera entre los sabios, se atrevería a pretender asimilar el conjunto del saber humano. Por ello, los escolásticos modernos sufren una ilusión cuando se jactan de enseñar la filosofía según el orden prescrito por Aristóteles, yendo de las ciencias a la metafísica. Van de la ciencia de Aristóteles a lo que creen que era la metafísica de Aristóteles, pero hace ya tiempo que la enseñanza de las ciencias no está en sus manos. No es raro que, en una clase de filosofía, un buen alumno de ciencias sepa más de ello de lo que nunca llegará a saber el maestro. En un tiempo en que incluso el sabio que sólo se ocupa de ciencia está generalmente fuera de la posibilidad de conocer enteramente la única ciencia a que se dedica, la pretensión de ser una enciclopedia científica está vacía de sentido.

Hay, pues, que esperar a que, bajo la presión de

la necesidad, los sabios mismos procedan espontáneamente a la comparación de los resultados más generales que han obtenido y los interpreten para el público de los no especialistas. Esto ya se ha hecho. Nuestro tiempo ha asistido a una especie de coloquio ininterrumpido entre Einstein, Planck, Heisenberg, Luis de Broglie, Emilio Meyerson y muchos otros, en que cada uno de ellos intentaba definir, en términos de su propia contribución a la ciencia, nociones de importancia filosófica tan fundamental como las de espacio, tiempo, movimiento, causalidad, determinación, indeterminación, en una palabra, nociones que Avicena llamaba ya con tanta propiedad las "generalidades de la física": *communia naturalium*. Mientras sus maestros vivan aún en el universo de Aristóteles, no es posible progreso alguno de la filosofía cristiana. Esto no quiere decir que no haya nada de sano en lo que se llama hoy, con mucho derecho por lo demás, la filosofía de la naturaleza, pero se trata por el momento de ciencia, y es simplemente un hecho que el universo de la ciencia moderno no es el suyo.

El futuro de la filosofía cristiana dependerá, pues, en primer lugar, de la presencia, o de la ausencia, de teólogos dotados de una formación científica, necesariamente limitada pero, dentro de sus límites, suficiente para permitirles seguir inteligentemente estos diálogos elevados, no sólo en matemáticas y en física, sino también en biología y en todo aquello en que el conocimiento de la naturaleza alcanza el nivel de la demostración. Esta no es una razón para despreciar a Aristóteles. El desprecio a Aristóteles

trae desgracia. Cuando el filósofo define el movimiento como "el acto de lo que es potencia en cuanto que es potencia", no sólo no dice nada que no sea cierto, sino que lo que dice es, además, de una verdad profunda. Los que no comprenden serán los únicos que rían. Simplemente, no es ciencia: es filosofía; es, incluso, la definición metafísica de estar en devenir. No se trata de perder la sabiduría antigua, sino de adquirir la nueva. Y nadie puede adquirirla si no es capaz de comprender el lenguaje de la ciencia de su tiempo en el sentido en que lo entienden los sabios que lo hablan. Y es muy importante para el futuro de la filosofía cristiana que haya siempre teólogos que lo entiendan, pues si no son ellos los que toman la iniciativa de asimilar las conclusiones generales de las ciencias a la enseñanza de la teología, habrá inevitablemente sabios cristianos para asimilar la enseñanza de la teología a la de las ciencias. Esto es lo que se llama un "modernismo". Como no hay más tiempo real que el presente, es siempre posible un modernismo. El más seguro medio de evitar estas crisis dolorosas en las que ni la religión ni la ciencia tienen nada que ganar, es que los teólogos sepan mantener siempre la iniciativa y el control de la teología.

Cuando la teología, bien informada, ejerce esta vigilancia, pueden producirse malentendidos y errores, como es frecuente en el caso de que dos disciplinas distintas intenten colaborar. Hay conflictos de jurisdicción y de método, como se producen normalmente hoy entre las matemáticas y la física, o entre la físico-química y la biología. Nada más natural

que ocurra otro tanto entre la teología y las disciplinas científicas. El siglo XIII estuvo lleno de conflictos de este género, precisamente porque era la edad de oro de la teología escolástica. Por tanto, hay que esperar otros semejantes, pero una experiencia varias veces secular debería al menos permitirnos apreciar exactamente su naturaleza y saber deshacerlos.

Lo que a este respecto enseña el pasado, es que los asuntos célebres de este tipo nacen de las ilusiones de un sabio que se mezcla en teología, o de un teólogo que se mezcla en la ciencia. El asunto Galileo es un excelente ejemplo de estos dos errores produciéndose a la vez. Nadie inquietó a Galileo mientras se contentó con decir que la tierra gira alrededor del sol, y no al revés. Pero las cosas se estropearon cuando intentó interpretar a su manera los textos de la Escritura que parecían opuestos a esta conclusión. Hubo que hacerle saber que la Sagrada Escritura no enseña el movimiento de la tierra. Aquellos teólogos tenían razón. Al ocuparse de exégesis bíblica, Galileo les daba motivos contra él; se metía en lo que no le concernía. Pero cuando los jueces de Galileo negaron el movimiento de la tierra, se metieron a su vez en astronomía, de la que nada dice la Escritura.

El filósofo y matemático A. N. Whitehead, coautor con Bertrand Russell de los *Principia Mathematica*, era un conversador brillante. Queriendo, sin duda, agradar a un amigo católico, a lo largo de una de sus largas tardes de Harvard, le dijo de repente: "¡Los jueces de Galileo, sabe usted, no estaban tan equivocados! Si se hubieran contentado con decirle:

Usted no ha *demostrado* el movimiento de la tierra, se hubieran anticipado en tres siglos a la astronomía de su tiempo". En efecto, es bastante difícil decir quién gira alrededor de quién. Descartes lo comprendió tan bien que, después de un tiempo de pánico, al conocer la condena de Galileo, cambió el modo de exposición de su física sin escapar a ninguna imposibilidad. La vanidad de estas disputas es tanto mayor cuanto que, incluso durante el tiempo que duran, el aspecto científico del mundo continúa cambiando.

Un caso más reciente, y casi cómico, es el de los filósofos y los teólogos a quienes los descubrimientos de Pasteur sobre las generaciones espontáneas causaron una viva inquietud. ¿Qué ocurriría si el sabio debiera concluir de ello que, en ciertas condiciones, la materia podía engendrar la vida? El mismo Pasteur estaba inquieto a este respecto, pero no a causa de la religión, sino por la pureza científica de sus propias investigaciones. Si su conclusión debía ser que no había habido generación espontánea *en los casos estudiados por él,* Pasteur temía que se le creyera influenciado por algún secreto deseo de no entrar en conflicto con la enseñanza de la Iglesia. De hecho, si su conclusión refutaba algo, era la enseñanza de los escolásticos. Santo Tomás y todos sus contemporáneos creían que, del barro calentado por el sol, pueden engendrarse gusanos, moscas y otros animalitos imperfectos. Se dirá que no son grandes animales, pero sólo interesa el primer ser vivo. Si Pasteur hubiera visto nacer una mosca en una pre-

paración esterilizada, la historia de la biología y la ciencia moderna habrían cambiado.

Estas lecciones no sirven desgraciadamente de nada. Algunos creyentes se inquietan hoy con el pensamiento de que, sin duda, se llegará un día a producir experimentalmente materia viva, e incluso, quizás, mucho más tarde, seres humanos. Pero aun cuando este sueño se realizase, no habría en ello motivo de inquietud. La única cosa que la teología enseña, a este respecto, es que Dios crea cada alma humana individualmente en el momento en que el embrión se convierte en cuerpo humano. Que este embrión sea de origen natural o experimental, nada habría cambiado. Es cierto que la fe no lo demuestra, pero lo cree; demostrar no es asunto suyo, y la ciencia nunca demostrará lo contrario. Los fieles se acostumbran difícilmente a la idea de que, según la parábola de la *Epístola a Timoteo*, "Dios habita una luz inaccesible". Lo dicen, lo creen, pero lo olvidan en la primera ocasión. Las verdades de la fe son *sobre*-naturales; están, pues, esencialmente fuera del alcance de la ciencia. Nada tienen que temer de ella, pues toda verdad científica trata acerca de la naturaleza y es esencialmente natural; pero las verdades de la fe son igualmente inexpugnables en su ámbito, pues ninguna razón con base en la naturaleza podría valer para un orden que, por definición, la trasciende. Cuando el teólogo se aventura por descuido en el terreno de la ciencia, daña a la vez a ambas, pues lo mismo que no llega a su teología a partir de la física, tampoco llegará a la física partiendo de su teología. No es el único caso en que unos vecinos se

entienden mucho mejor cuanto más escrupulosamente aislados están el uno respecto del otro.

Los altercados sólo se producen, pues, en caso de usurpación de competencia, y hay que decir que, por parte de la ciencia, son tan frecuentes que casi se han hecho ya una norma. La mayor parte de los sabios son incapaces de saber con alguna precisión dónde se detiene su ciencia, cuál es el punto preciso más allá del cual la certeza demostrativa deja su lugar a la imaginación. ¿Cómo censurarlos por ello? La ilusión es inevitable. Es incluso natural, pues la ciencia nunca progresaría si la razón no contase con las anticipaciones de la hipótesis. El peligro comienza, precisamente, cuando el sabio que va tras su sueño razonable atribuye a lo indemostrable una probabilidad cercana a la certeza de lo demostrado. Extrapola mal, porque la ciencia de mañana hará que las extrapolaciones que sugiere la ciencia de hoy resulten tímidas o ingenuas. En tal caso, es peligroso "prolongar la curva", porque la menor diferencia de dirección en la partida arrastrará pronto consigo divergencias infinitas.

El más extraordinario prolongamiento de este tipo, actualmente conocido, es el que se permitieron en el siglo XIX los sabios que decidieron que toda la naturaleza, sin excepción alguna, obedece a las leyes de un mecanismo y un determinismo universales. Para hacer esto, comenzaron por no admitir, entre las cosas, más relaciones que las de cantidad, lo que equivalía prácticamente a reducir todo a la materia. El caso no tenía nada de normal. Cuando sueña, el sabio tiende naturalmente a representarse el universo

tal como puede verse desde el punto de vista de la ciencia particular que se representa. Es el error clásico, tan juiciosamente denunciado por Aristóteles, que consiste en concebir el ser en cuanto ser bajo la forma de lo que no es más que una de sus formas. Esta vez, sin embargo, a pesar de su normalidad, el caso era excepcional. Era el método de la psicomatemática, independientemente de su aplicación posible a cualquier ámbito particular, erigiéndose por su propia autoridad como ley universal de la naturaleza. En otros términos, se decretaba que la realidad conocible era necesariamente en sí, tal como era necesario que fuese para ofrecer al conocimiento científico un objeto completamente satisfactorio. Para que el universo, decían, sea íntegramente cognoscible, hace falta que se componga exclusivamente de razones cuantitativas sometidas a las leyes de la mecánica, y por tanto es eso lo que en realidad es.

La operación era una arbitrariedad fantástica; pero no por ello dejaron de aceptarla innumerables espíritus con la fuerza y la certidumbre de una fe religiosa. Casi lo era, pero se creía ciencia y pretendía hacerse pasar por tal. El marxismo sobrevive aún hoy como un testimonio retrasado de esta colosal ilusión. Y es precisamente la que Bergson disipó, de la única forma que eficazmente podía hacerlo. Insertando la hoja del cuchillo entre las articulaciones de la doctrina, su análisis descubrió en cada juntura un sofisma. Si esta crítica del determinismo universal hubiera sido obra de algún teólogo, ¡qué éxito para la filosofía cristiana!

No se llevó la gloria, pero sí el provecho. Más

de un contemporáneo del acontecimiento ha visto así su sentido y alcance: Bergson liberó la filosofía de sus cadenas demostrando, por el análisis mismo del mecanismo determinista, que lo que bajo este nombre se hacía pasar por ciencia era en realidad una metafísica muy poco segura. Santo Tomás practicaba ya este precioso método del "usted no ha demostrado que"; Aristóteles no demostró que el mundo es eterno; lo dice, pero no sabe nada de ello; Averroes no demostró que sólo hay un intelecto para toda la especie humana; lo afirma, pero su demostración no es concluyente, etc. Esta crítica de las razones por la razón del teólogo es una de sus funciones más necesarias; se llega, pues, con ello a la conclusión de que hay que adquirir en primer lugar la competencia científica y filosófica sin la cual no se podría ejercer.

Los sabios cristianos son quizás los que con más frecuencia obligarán a hacerlo. Como cristianos, tienen fe; como sabios, tienen ciencia; la lentitud de la teología, al moverse, por comprensible que sea, no deja de impacientar corazones generosos e imaginaciones vivas que querrían servirla. Los más peligrosos no son tanto los sabios propiamente dichos cuanto los cristianos con un barniz de ciencia. Poseedores de una cultura científica estimable en sí misma, persuadidos, además, de que la teología oficial está deplorablemente retardada en materia de ciencias, se sienten obligados a una misión personal: reformar la ciencia sagrada para ponerla al ritmo de la ciencia profana y, así, asegurar su porvenir. Estos reformadores no están incluso siempre en posesión de

ciencia. Recuérdese a aquel sacerdote, capellán católico de una universidad del Estado en América, que vivía en la angustia perpetua del peligro a que se exponía la Iglesia al no unirse abiertamente a la doctrina evolucionista. Tenía una nueva teología a la vista. Cuando le preguntaron qué ciencias había estudiado, respondió con la mayor naturalidad del mundo: "Ninguna, pero la *Enciclopedia británica* trae un artículo muy bueno sobre el asunto". Yo leí el artículo. Era, en efecto, muy bueno; pero no es bastante.

Los hombres de este tipo son, por lo general, excelentes. Muchos tienen corazones de apóstoles, pero hay que decir que, incluso los sacerdotes, no tienen la menor idea de la teología. Están incluso inconscientes del lugar que ocupan en una tradición de la que son herederos y que, si bien no les priva de su iniciativa y de su libertad, constituye sin embargo para ellos un límite. Un sacerdote sólo puede filosofar como cristiano; el futuro de la filosofía cristiana está necesariamente unido a su pasado, y llegamos demasiado tarde para pretender cambiar su estilo. Como ha señalado lúcidamente León XIII, la empresa ha comenzado en los tiempos de Quadratus y de San Justino y, durante doce siglos, jamás ha cambiado de regla. Cierto que el desorden acabó por introducirse en ella. En los tiempos de la encíclica, alcanzó proporciones tales que, al repercutir los espíritus sobre las sociedades, amenazó con destruirlas. Nunca se insistirá demasiado en el hecho de que la *Aeterni Patris* fue, en el pensamiento del Sumo Pontífice, una angustia ante tantas guerras o revolucio-

nes inútiles, y el ardiente deseo de secar su fuente. Ahora bien, la fuente de las fuentes de aquello estaba en el desorden de los espíritus, después del rechazo de la fe católica de los que profesaban tener sólo a la razón por guía. Su principal síntoma fue una multiplicación de las filosofías que parecía no tener término. La primera condición, absolutamente necesaria, para que la filosofía cristiana tenga un futuro, es pues el mantenimiento incondicional de la primacía de la palabra de Dios, *incluso en filosofía.* Tentados estamos de decir, en primer lugar y sobre todo. Para obtener este resultado, hay que quererlo, pero en esto, incluso cristiano, el filósofo llega al final de su esfuerzo. No es cosa suya el cambiar los corazones. Si conociéramos el don de Dios, si comprendiéramos que la Iglesia es Jesucristo mismo, no habría corazones que cambiar.

La inteligencia de este punto evitaría muchas falsas maneras de proceder, inspiradas en el gusto por la novedad, que León XIII denunció con fuerza. No de la novedad que es siempre un descubrimiento, sino de la que los hombres siguen por el gusto de la imitación. Mídanse bien estas palabras: "El gusto por la novedad al que la imitación arrastra a los hombres". No se trata, pues, del gusto por la originalidad, ante el que, por lo demás, ningún sabio ni filósofo se inquieta, sino de una pasión desordenada por la ausencia de originalidad que implica la imitación y que pone a los espíritus a la caza perpetua de lo nuevo por lo nuevo. *Hoc novitatis studium, cum homines imitatione trahantur,* ésta es la causa del mal, y como los filósofos católicos son hom-

bres, ceden a esta tentación. Pero, en esto, las palabras del Papa están tan llenas de sentido que no se pueden comentar sin debilidades: "Desdeñando el patrimonio de la antigua Sabiduría, han preferido hacer cosas nuevas a acrecentar y perfeccionar las antiguas, designio poco sabio, cierto, y funestas consecuencias para las ciencias. En efecto, una enseñanza múltiple, como lo es aquélla, reposa sobre la autoridad y la libre elección de cada uno de los maestros. Su fundamento es, pues, variable, y esta variabilidad crea una filosofía no firme, estable ni fuerte como la antigua, sino flotante y de poco peso". Y no olvidemos la advertencia contenida en la conclusión: "Si ocurre, pues, que uno (de esos filósofos católicos) se siente a veces a penas capaz de sostener el choque de sus adversarios, que reconozca al menos que la causa y la falta le incumben a él". Toda filosofía cristiana que deja de reconocer la primacía de la fe, se ahoga en la dispersión de las filosofías paganas. Las fuentes primeras de su unidad son la Escritura y la tradición.

La negación de esta doble autoridad fue uno de los males más combatidos por la Iglesia en el tiempo de la crisis modernista. Los que, por no haber comprendido la lección, tienen que reprocharse hoy sus dudas de entonces, sus reservas, sus asentimientos ceñudos al magisterio de la Iglesia, han tenido tiempo de aprender que ella tiene siempre razón. ¡Cuántas figuras atormentadas de cristianos, incluso sacerdotes, llenan todavía el recuerdo de los que vivieron aquel tiempo de confusión espiritual generalizada! Los problemas que entonces les parecían trá-

gicos han dejado de plantearse. Muchos abdicaron del sacerdocio para ceder a la voz de su conciencia de eruditos o de sabios; ¡su vida está ya terminada o se aproxima a su término! ¿Qué uso brillante han hecho de su libertad?

Entre otros, de los que podría citar, Alfredo Loisy, exegeta de clase completamente distinta, parece haber tenido finalmente el sentimiento si no de fracaso, al menos de gran aislamiento. Toda visita de cortesía le afectaba en su soledad. En cierta ocasión en que un colega fue a informarle de una candidatura, él respondió: "Sí, ya sé. Va usted a ser elegido. Y después, más tarde, entrará usted en el Instituto. ¡Es natural!" Un breve silencio. "Tenga cuidado. No presente su candidatura en invierno. Hay yue hacer las visitas. Vea Mgr. Batiffol. Cometió esa imprudencia". Una especie de gozo secreto: "¡Ha muerto!" El visitante desvió la conversación hacia los trabajos en curso, pero pareció que las cosas no iban demasiado bien por aquel lado. No sólo se trata de escribir libros, decía Loisy, hay que publicarlos y yo no puedo publicar un nuevo libro más que con el beneficio que me deja la venta del anterior. Y como le dijeran con toda sinceridad que en ello no había problema alguno, Loisy replicó: "Desengáñese, mis libros se venden difícilmente. Los católicos, naturalmente, no los leen. Los protestantes son poco numerosos, y no se interesan mucho más. Y en cuanto a nuestros colegas que practican la crítica histórica, me consideran un tímido pasado de moda hace tiempo. No, verdaderamente, no hay nadie a mi alrededor". El visitante sólo pudo retirarse discretamente, pero se acor-

daría de estas palabras oyendo un día a Charles Guignebert quejarse de los malos procedimientos de un joven exegeta respecto a él. "Es espantoso", decía Guignebert con candor, pues él mismo era profundamente bueno, "me arrastra más abajo que la tierra". Como Saturno, la crítica devora a sus hijos.

La exégesis llamada "científica" no ha tenido pues el sentimiento de volar de triunfo en triunfo. Los que jugaron su vida a esta carta, la han perdido. Algunos han terminado por darse cuenta de ello, pero todo el mundo de su alrededor lo veía. Un excelente exegeta protestante lo decía hace tiempo al recibir a un colega en la Escuela práctica de Estudios Superiores: "Esas gentes cortan la rama sobre la que están montados". Le interesaba la cuestión; pues si, por imposible que sea, se pudiese privar a un católico de las Escrituras, le quedaría la Iglesia, pero si se privase de ellas a un protestante, no le quedaría nada. A decir verdad, no era Loisy quien tenía razón, pero quizás tampoco la tenían algunos de sus críticos católicos en sostener contra él errores de perspectiva que confundían con la verdad. Los que entonces tuvieron razón fueron quienes, en una sumisión total a la Iglesia, prosiguieron con más brío la investigación de la verdad científica, entendiendo por ello una cosa más rara de lo que vulgarmente se piensa, una conclusión *científicamente demostrada.*[1] Si el P. Lagrange estuviera entonces con nosotros, podría considerar con satisfacción los frutos de su doble fidelidad a la ciencia y a la Iglesia. Tenía razón.

Es difícil desear ejemplo más claro de lo que es una actitud verdaderamente cristiana. Lo mismo que

ha habido progreso de la exégesis cristiana, puede haberlo de la filosofía cristiana, pero tiene que ser de la misma manera, por una fidelidad igualmente acrecida en las enseñanzas de la revelación, cuyo depósito ostenta la Iglesia, y en las enseñanzas de la ciencia. La lección que cada católico puede aprender de la vida, si la emplea en estos estudios, es simplemente que, entre estas dos luces, hay una diferencia de orden y de autoridad, una diferencia literalmente "jerárquica", y es que, por útiles que puedan serle a la filosofía cristiana la ciencia y la filosofía para ayudarla a constituirse a sí misma en ciencia, ni una ni otra añadirán nunca nada a la verdad de la fe que las toma a su servicio. Las partes caducas de una teología son precisamente las tomadas de la ciencia de su tiempo. Y la misma advertencia sirve para las filosofías. Todas las metafísicas envejecen por su física; la de Santo Tomás (y del mismo Aristóteles), por envejecimiento de la física aristotélica; la de Descartes, por envejecimiento de la física cartesiana; la de Kant, por envejecimiento de la física newtoniana, y la última, la de Bergson, ha llegado con el tiempo justo para ver que no había con qué sustituir las físicas de la relatividad.

Por tanto, no puede aprobarse el celo de los que, para asegurar el progreso de la filosofía cristiana, piensan que están obligados a unir su suerte a la de las sucesivas reformas de la Ciencia. No es en la Ciencia donde puede estar la fuente de su vitalidad propia, porque no es de la ciencia de donde toma su propia verdad. La filosofía cristiana observa con gran simpatía la partida de esas grandes aventuras

que son las nuevas teorías científicas, las acompaña con sus mejores deseos y sus consejos, pero no se embarca en ninguna. El pánico que parecen tener los apologistas siempre inquietos por no perder el último barco, parte de un bien natural, pero es vano. No hay último barco. Desde la popa de aquél en que se navega podrán verse siempre dos o tres arbolando para zarpar.

La filosofía cristiana es una historia que se desarrolla a partir de un término inmutable, situado fuera del tiempo y, por tanto, sin historia. La filosofía cristiana es el desarrollo de un progreso a partir de una verdad que no es en sí misma susceptible de progreso. Esta verdad se desprende de la naturaleza de Dios, que no cambia, pero el mundo que ilumina no deja de cambiar; el de la invención científica, el de la invención moral, social, económica y política, el de la invención artística, por último, otras tantas aportaciones renovadas sin cesar a las que la sabiduría cristiana debe prestar la más afectuosa atención para purificarlas y deducir su verdadero sentido, bienhechor e, incluso, una vez santificado, salvador. No es la luz de la verdad cristiana la que cambia, y sin embargo no deja de profundizar y de enriquecer el tesoro varias veces secular de la filosofía cristiana. Es necesario que ella misma no cambie para que, perpetuamente presente en el devenir del mundo, y fiel a sí, siga siendo fuente de progreso para todo el resto.

El lugar que la Iglesia atribuye a Santo Tomás en esta historia les parece a muchos de nuestros contemporáneos desproporcionado, injustificable, absurdo.

Nada más fácil que citar aquí abajo protestas escandalizadas. Apenas son creíbles, viniendo, como a veces se da el caso, de católicos, de sacerdotes y de religiosos. ¿Para qué reabrir las viejas heridas o inferir otras nuevas? Será más útil, hablando en su propio nombre, que cada uno de los que dicen proceder de Santo Tomás contribuya simplemente con su experiencia personal, sin comprometer en ello a otro.

Diré, pues, que en el crepúsculo de una vida dedicada al estudio de la filosofía cristiana, plenamente consciente de la evolución histórica que ha sufrido —la misma que el Papa León XIII ha descrito tan lucidamente en *Aeterni Patris*—, lo estoy asimismo de la milagrosa fidelidad a la fe cristiana de que es testimonio. Y esto es incluso lo que justificaba, a mi modo de ver, la dura obstinación de que da prueba el magisterio de la Iglesia en materia de ortodoxia; sin este rigor atento a las menores desviaciones, actuales o posibles, hace mucho que el milagro habría terminado. En este aspecto, la elección de una norma doctrinal se impone como una necesidad. No basta recordar a los espíritus el error, si al mismo tiempo no se les puede decir dónde está la verdad. Y hay además razones mayores para que esta norma doctrinal sea la teología de Santo Tomás. La principal de esas razones, hablando como filósofo cristiano y en la perspectiva de la filosofía cristiana, es que la metafísica de Santo Tomás descansa sobre una concepción del primer principio tal que, al satisfacer las exigencias de la revelación entendida lo más literalmente posible, asigna al mismo tiempo a la metafí-

sica la interpretación más profunda de la noción de ser que jamás haya propuesto filosofía alguna. Digo que esta interpretación del primer principio es la más profunda de todas porque, bajo su luz, puedo continuar teniendo por cierto todo lo que hay de cierto en las otras filosofías, *sin excepción alguna,* y porque le debo verdades sobre Dios, sobre la naturaleza y sobre el hombre que sólo de ella puedo deducir. Si se me objeta, pues, que no puedo pretender detener en Santo Tomás el curso de la historia de la metafísica, y que es tiempo de encontrar otra cosa, responderé simplemente que no tengo la misión de detener ni de retener nada. Digo simplemente lo que pienso. Aportando mi experiencia, digo solamente que si hubiese encontrado algo más inteligente y más cierto que lo que Santo Tomás ha dicho del ser, me habría dedicado a hacerlo llegar a mis contemporáneos. Pero, por el contrario, he llegado a pensar que su metafísica es cierta, profunda, fecunda, y es de esta verdad sin originalidad alguna de lo que me contento con informarles. Estoy bien lejos de ignorar sus esfuerzos y menos aún de desdeñarlos. Me gustaría solamente que conociesen la verdad de que yo hablo, tan bien como yo conozco aquélla con que ellos me discuten. En el punto al que he llegado, veo ya incluso, en el futuro próximo las novedades filosóficas que no hacen otra cosa que brotar y que no tendría ni fuerza ni tiempo para seguir en su curso. Lo siento, pero cuando veo tras de mí seis siglos de especulación durante los cuales la filosofía no logró siquiera conservar la verdad que había recibido en herencia, no veo razón alguna para

despojarme de la mía sin esperanza de encontrar otra con que reemplazarla.

¿Diré por eso que ningún progreso científico está ya abierto ante la filosofía cristana? Lejos de eso. Pienso, por el contrario, que tiene por delante un futuro de progreso indefinido, dado precisamente que sigue indefectiblemente fiel a la verdad de sus principios. ¿Y qué decir del principio mismo? ¿No hay ya lugar para un nuevo profundizamiento en la noción de ser? Lo ignoro. Si viera uno, diría cuál. Ningún filósofo cristiano pensaba que en esto pudiese llegarse más lejos de donde había llegado San Agustín, pero Santo Tomás hizo ver que aún era posible un paso adelante. Sólo Dios sabe si, a lo largo de los siglos, debe producirse aún un nuevo descubrimiento de este género; simplemente sabemos que, si se produce, la Iglesia lo sabrá y lo dirá.

Hablando cada vez más por mi propia experiencia personal, y sin otra intención que la de aportar un testimonio, me permitiré solamente añadir que mi inaptitud para concebir otra cosa que la metafísica tomista no es la razón última para darle mi asentimiento. Una larga reflexión sobre la verdad me hizo ver en ella una luz tal que, anticipadamente, se me presentaba como capaz de absorber cualquiera otra luz. La noción tomista de *esse* es última por definición. Es la *ultima Thule* de toda metafísica, el fundamento de una metafísica para todos los tiempos. Dudaría en desafiar así los principios del evangelio del progreso si no viese, por el contrario, lo poco convincente que es este último. Todos sabemos que, en un arte cualquiera, los últimos progresos son, de

lejos, los más difíciles. ¿No es natural que, en esta ciencia suprema que es la metafísica, donde el espíritu se encuentra en primer lugar luchando con los objetos últimos del conocimiento, los progresos sean más difíciles y más raros que en las demás? Parece incluso evidente que, cuanto más esos progresos nos llevan a profundizar en su objeto, más improbable se hace un progreso ulterior. Lejos de encontrar irrazonable mi confianza absoluta en la verdad de esta metafísica cristiana, el estudio que continúo haciendo de ella me confirma cada vez más en la certeza de su perennidad.

¿Cómo creer que ese bello barco de carga que, durante tantos siglos, ha cubierto tanto camino sin cambiar jamás de ruta, esté hoy a punto de modificar su curso o de llegar a su término? No le faltan ni el impulso para continuar su viaje, ni la asistencia de Aquel que prometió estar con nosotros hasta la consumación de los siglos. Los únicos incidentes que a veces comprometen el buen éxito del viaje vienen de nuestra imprudencia, de los pasajeros, que a veces parece que olvidásemos a dónde queremos ir y quiénes somos. Nos parecemos a ese hombre de que habla el apóstol Santiago, que mira su rostro en un espejo, se aleja y olvida cómo era. El camino está, sin embargo, asegurado, dado que los pilotos no pierden de vista la estrella amiga —*sidus amicum*— que sigue siendo, a través de las edades, guía infalible de la filosofía cristiana: la fe, madre de la esperanza, cuya profunda esencia es ser una intención viva en movimiento hacia Dios.